# مناهج الوصول

إلى

# علم الأصول

## الجزء الثاني

تأليف

الإمام الخميني قدس سره

تحقيق

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم

منهاج الوصول

# مناهج الوصول

إلى

# علم الأصول

## الجزء الثاني

تأليف

الإمام الخميني (قدس سره)

تحقيق

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) - قم

* اسم الكتاب : مناهج الوصول إلى علم الأصول (الجزء الثاني)

* المؤلف : الإمام الخميني (قده)

* تحقيق و نشر : مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (قده) - قم

* سنة الطبع الاول : فروردين ١٣٧٣ - شوال ١٤١٤

* سنة الطبع الثانى : زمستان ١٣٧٣ - رجب ١٤١٥

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج

* الكمية : ٥٠٠٠ نسخة

* الثمن : ٤٠٠ توماناً

بسم الله الرحمن الرحيم

## الفصل الخامس

# في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟ فيه أقوال.

وتحقيق الحال يستدعي رسم أُمور:

## الأمر الأوّل
## في أُصوليّة المسألة

جمع بعض الأعاظم بين كون المسألة أُصوليّة وأنّها من المسائل العقليّة الغير المستقلّة ـ أي يكون البحث فيها عن الملازمات ـ وبين تعميم الاقتضاء في العنوان إلى كونه على نحو العينيّة، أو التضمُّن، أو الالتزام بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ. وعَلّل التعميم بأنّ لكلٍّ وجهاً بل قائلاً[1].

---

(١) فوائد الأُصول ١: ٣٠١.

ولايخفى ما فيه من التهافت لوقلنا بأنّ المسائل اللُّغويّة ـ كالمشتقّ ـ خارجة عن الأصوليّة؛ لأنّ في الجمع بين الأصوليّة والتعميم كذلك تهافتاً؛ لأنّ التعميم لأجل إدخال تمام المذاهب والوجوه في العنوان، والقول بالعينيّة والتضمُّن على بعض الوجوه والآراء يرجع إلى الدلالة اللُّغويّة الوضعيّة، بل الأمر كذلك مع الدلالة الالتزاميّة بناءً على المشهور من كونها لفظيّة[١].نعم، لوقلنا بأنّ كون المسألة لغويّة لايُنافي الأصوليّة مع اختلاف الجهة المبحوث عنها ـ كما هوالحقّ ـ فيدخل المشتقّ و بعض المباحث اللغوية، كدلالة الأمر والنهي في الأصوليّة، لم يرد هذا الإشكال.

وكذا في الجمع بين كون المسألة عقليّة وبين ذلك التعميم تهافت؛ لأنّ التعميم لأجل إدخال مذهب القائل بإحدى الدلالات اللفظيّة.

## الأمر الثاني
## في معنى الاقتضاء في عنوان المسألة

الاقتضاء في عنوان البحث ليس بمعناه الحقيقيّ في المقام على أيّ حال، ولاجامع بين المعاني التي ذكروها[٢] في مقام التعميم حتّى يكون مستعملاً فيه، مضافاً إلى أنّ الاقتضاء بمعنى العينيّة ممّا لامحصّل له رأساً.

فالأولى إسقاطُ بعض المذاهب والوجوه التي [هي] واضحة البطلان،

(١) الشفاء ١: ٤٣، شرح المنظومة للسبزواري ـ قسم المنطق: ١٣/ سطر ٧ ـ ١٠.

(٢) الكفاية ١: ٢٠٥، فوائد الأصول ١: ٣٠١.

كالقول بالعينيّة والتضمّن[١]، وجعلُ المسألة أُصوليّة عقليّة، ومعه يمكن إبقاء الاقتضاء وإرادة الاستلزام منه ولو بنحوٍ من المسامحة، أو تبديله بالاستلزام فيقال: هل الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضدّه؟ أو يقال: هل إرادة الشيء مستلزمة لإرادة ترك ضدّه؟

## الأمر الثالث
## في المهمّ من الأقوال في المسألة

إنّ الأقوال في المسألة كثيرة، لكن مايعتدّ به من بينها هو القول بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ، والأولى صرف الكلام إليه، فأقول:

**قد استُدلّ عليه بوجهين:**

**الوجه الأوّل:** وهو العُمدة من جهة المقدّمية، وهي تتمّ بإثبات أُمور:

**أحدها:** مقدّميّة ترك الضدّ لفعل ضدّه .

**ثانيها:** إثبات وجوب المقدّمة .

**ثالثها:** إثبات اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه العامّ؛ أي نقيضه، فإنّه المراد بالضدّ العامّ وجودياً كان أو عدمياً، ولامشاحّة في الاصطلاح بعد وضوح المراد .

فمع عدم تماميّة واحدٍ منها لايثبت المطلوب.

(١) معالم الدين: ٦٣/سطر٣.

واستدلّ لإثبات المقدّميّة بأنّ الضدّين متمانِعان، وعدم المانع من المقدّمات[١].

**وأجيب عنه بوجوه:**

**الأوّل:** أنّ التمانع لايقتضي تقدُّم ترك أحدهما على الآخر، وحيث لامنافاة بين أحد العينين ونقيض الآخر وبديله ـ بل بينهما كمال الملاءمة ـ كان أحد العينين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة[٢].

وأنت خبير بأنّ كمال الملاءمة لايوجب اتّحاد الرتبة.

**ويمكن أن يقال في تقريره:** إنّ نقيض أحد العينين يحمل على عين الآخر بالحمل الشائع ولو عَرَضيّاً، وهو يقتضي الاتّحاد، ولايُعقل أن يكون المتّحدان مختلفين في الرتبة.

بيان صدق أحد النقيضين على عين الآخر: أنّ السواد لايصدق على البياض، وإلاّ اجتمع الضدّان، ومع عدم صدقه لابدّ و أن يصدق عليه نقيضه، وإلاّ ارتفع النقيضان، والصدق يقتضي الاتّحاد، وهو يُنافي التقدُّم والتأخُّر رتبةً، فثبت اتّحادهما رتبة.

**والجواب:** أنّ نقيضَ صدق البياض على السواد عدمُ صدقه عليه على أن يكون السلب تحصيليّاً، لاصدق عدمه عليه بنحو الإيجاب العدوليّ أو الموجبة

(١) أورده في الكفاية ١: ٢٠٦ وأجاب عنه.

(٢) الكفاية ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

السالبة المحمول، فالبياض إذا لم يصدق عليه أنّه سواد صدق عليه أنّه ليس بسواد بالسلب التحصيليّ، وهو نقيض الإيجاب، لاصدق عدم السواد؛ لأنّ نقيض صدق الشيء عدم صدقه، لاصدق عدمه حتّى يلزم اتّحادهما في الوجود ولو بالعرض.

وأمّا توهّم صدق قولنا: إنّ البياض لاسواد أو عدم سواد، فهو فاسد إن أُريد أنّ الأمر العدميّ والباطل المحض ثابت وصادق على شيءٍ ومتّحد معه؛ لأنّها أوصاف وجوديّة لايمكن ثبوتها للعدم.

**وما يقال:** من أنّ للأعدام المضافة حظّاً من الوجود[1] ، كلام مسامحيّ لايُعوَّل عليه؛ فإنّ حيثيّة العدم لايمكن أن تكون ذات حظّ من الوجود، بل الإضافات الواقعة بينها وبين غيرها إنّما هي في الذهن، وفي وعائه تكون الأعدام المطلقة ـ أيضاً ـ موجودة بالحمل الشائع وإن كانت أعداماً بالحمل الأوّليّ، فلاحقيقة للعدم ـ أيّ عدم كان ـ حتّى يتّصف بوصف وجوديّ أو اعتباريّ أو عدميّ، فالعدم لايثبت له العدم أيضاً.

**وما يقال:** من أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، ليس المراد منه أنّ الجهات العدميّة ـ بما هي كذلك ـ يمكن أن تثبت لشيء بحيث يكون التصادق والاتّحاد بينهما كاتّحاد شيء مع شيء، وإلاّ يلزم كذب قاعدة الفرعيّة أيضاً؛ لأنّ ثبوت الثابت بهذا النحو إثبات صفة ثبوتيّة له، فيلزم صدق قولنا: العدم ثابت للوجود وصادق عليه، وهو

(١) الأسفار ١: ٣٤٤.

فرع ثبوت المثبَت له.

**وبالجملة**: ليس للعدم حيثيّة، والقضايا الصادقة في باب الأعدام لابدّ وأن ترجع إلى السالبات المحصلات، وإن كانت بحسب الظاهر موجَبات.

**الثاني من وجوه عدم تقدُّم الترك**[١]: دعوى وحدة الرتبة بين ترك الضدّ ووجود ضدّه أيضاً؛ بأن يقال: إنّ النقيضين في رتبة واحدة، والضدّين كذلك، ولازم ذلك كون أحد الضدّين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة؛ لأنّ ما يتّحد رتبةً مع أحد المتّحدين كذلك يتّحد مع الآخر أيضاً.

أمّا كون النقيضين في رتبة واحدة فلأنّ نقيض الشيء بديله، فنقيضُ شيءٍ في زمانٍ أو رتبةٍ عدمُه الذي في ذلك الزمان وتلك الرتبة، وإلاّ يلزم اجتماع النقيضين، فالمعلول معدوم في رتبة العلّة، وموجود في رتبة متأخّرة، فنقيضُ الوجودِ في رتبة العلّةِ العدمُ في رتبتها، وبهذا البيان يلزم أن يكون الضدّان في رتبة واحدة.

وأمّا المقدّمة الثالثة فمرّ بيانها.

**والجواب**: منع كون النقيضين في رتبة واحدة؛ لأنّ نقيض كلّ شيءٍ رفعه، فنقيض البياض في المرتبة رفعه على أن يكون القيد للمسلوب لاللسلب، فإذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علّته صدَق عدم كونه في رتبتها بنحو السلب التحصيليّ مفاد الهليّة المركّبة، أو بنحو السلب المحموليّ للمقيّد على أن يكون القيد للمسلوب، وإن كذب كون عدمه في رتبتها، فنقيض كون

---

(١) الكفاية ١: ٢٠٧.

المعلول في رتبة العلّة عدم كونه في رتبتها، لاكون العدم في رتبتها.

وأمّا لزوم كون الضدّين في رتبة واحدة فهو أوضح فساداً؛ لأنّهما يمتنع اجتماعهما في الوجود الخارجيّ، ولاربط للرتبة العقليّة في ذلك، فلو فرض أنّ البياض والسواد مختلفا الرُّتبة عقلاً كان اجتماعهما الوجوديّ في موضوع واحد محالاً، فهل ترى إمكان علّية سواد لبياض في الموضوع الذي هو فيه؟!

ولو سُلّم كون النقيضين والضدّين في رتبة واحدة فلإنكار لزوم كون أحدِ العينين في رتبة نقيض الآخر مجال واسع؛ لعدم البرهان على أنّ الرتب العقليّة حكمها حكم الزمان في الخارج، بل البرهان على خلافه؛ لأنّ للرتب العقليّة ملاكات خاصّة ربّما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متّحده في الرتبة؛ ألا ترى أنّ ما مع علّة شيء لايكون مقدّماً عليه رتبةً؛ لفقدان ملاك التقدّم فيه، وهو كون وجوب الشيء من وجوبه، ووجودِهِ من وجوده؟!

**الثالث**: أنّه لو توقّف وجود الضدّ على عدم ضدّه لزم الدور؛ لأنّ التوقّف لأجل التمانع من الطرفين، فعدم أحد الضدّين ـ أيضاً ـ متوقّف على وجود الآخر توقّف العدم على وجود مانعه(١).

وفيه: أنّ التمانع إذا اقتضى توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر توقُّف الشيء على عدم المانع، يقتضي ـ بمقتضى المقابلة ـ توقّفَ وجود الضدّ الآخر على عدم ضدّه أيضاً، لاتوقُّفَ عدمه على وجوده؛ لأنّ العدم ليس

(١) الكفاية ١: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

بشيء حتّى يتوقّف تحقُّقه على شيء.

**والتحقيق**: أنّ التوقّف مطلقاً باطل فيهما؛ لأنّ العدم ليس بشيء بل باطل محض، فلايمكن أن يكون دخيلاً في تحقّق شيء أو متأثّراً من شيء، فما لاشيئيّة له يُسلب عنه بالسلب التحصيليّ جميع الأمور الثبوتيّة، ولاشكّ أنّ التوقّف من طرف الموقوف والموقوف عليه ثبوتيّ، وثبوته له فرع ثبوت المثبَت له، بل ثبوت كلّ شيء لشيء فرع ثبوته، فما لاشيئية له لاتقدُّم له ولاتأخُّر ولا مقارنة، فكلّ الحيثيّات مسلوبة عنه سلباً تحصيليّاً، لابمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق: بأنّه لايُخبر عنه؛ لأجل التوسّل بالعناوين المتحصّلة في الذهن.

**وما في بعض التعليقات**: من أنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابليّة المحلّ لقبول الضدّ؛ لعدم قابليّة الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض، وأنّ القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لامطابق لها في الخارج، لكنّها من الأمور الانتزاعيّة وحيثيّات وشؤون لأمور خارجيّة، وثبوت شيء لشيء لايقتضي أزيد من ثبوت المثبَت له بنحوٍ يناسب ثبوت الثابت[1].

**فيه ما لايخفى**؛ لأنّ قابليّة المحلّ من شؤونه في وجوده من غير دخالة عدم شيءٍ فيها، فالجسم قابل للسواد ـ كان موصوفاً بالبياض أو لا ـ ولا يتوقّف قابليّته له على عدمه، وعدم قبوله في حال اتّصافه به لأجل التمانع بين

(١) نهاية الدراية ١: ٢٢٠/سطر ٥ ـ ٢٠.

الوجودين، لا لتوقّف القابليّة على عدم الضدّ؛ ضرورة أن العدم واللاشيء لايمكن أن يكون مؤثّراً في تصحيح القابليّة، بل لايكون شأنَ الأمور الخارجيّة ولامنتزعاً منها، فما اشتهر بينهم ـ من أنّ للأعدام المضافة حظّاً من الوجود[1]ـ كلام مسامحيّ؛ لأنّ العدم لايمكن أن يكون مضافاً ولامضافاً إليه، والإضافة بينه وبين الوجود إنّما هي في ظرف الذهن بين عنوان العدم والوجود، لابين العدم حقيقةً والوجود.

وما هو المعروف في لسان أهل الفنّ [من] أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، فليس مرادهم منه أنّ العدمَ حقيقةً علّة وله جزئيّة لشيء، بل من قبيل التسامح في التعبير بعد وضوح المطلب لديهم، فعبّروا عن مزاحمة المقتضيات والتمانع بين الوجودات بأنّ عدم المانع كذلك، وإلاّ فلا شبهة في أنّه لايتّصف بالجزئيّة، ولايصير علّة ولاجزءها.

ومافي كلام المحشّي المحقّق ـ مِن التسوية بين القابليّات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات[2] ـ لم يقع في محلّه، كيف؟! و القابليّات والاستعدادات بل والإضافات لها نحوُ وجودٍ؛ بخلاف أعدام الملكات؛ فإنّ لملكاتها نحو تحقُّقٍ، لا لحيثيّة الأعدام.

**فتحصّل ممّا ذكرنا:** بطلان تقدّم الترك على فعل الضدّ، وكذا فعل الضدّ على الترك.

---

(١) الأسفار ١: ٣٤٤.

(٢) مرّ تخريجه آنفاً.

هذا كلّه حال أوّل الأمور المتقدّمة، وقد مرّ بطلان الأمر الثاني ـ أي وجوب المقدّمة ـ في محلّه.

**وأمّا ثالثها:** ـ أي اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه ـ فللمنع فيه مجال: أمّا مع بقاء البحث على ظاهره فواضح؛ لأنّ البعث لايكون عين الزجر ولامتضمّناً له.

وأمّا كون النهي عن النقيض لازماً للأمر، كما قد يقال: إنّ نفس تصوّر الوجوب والإلزام يكفي في تصوّر النهي عن الترك والحرمة[١].

**ففيه:** أنّه إن أُريد الانتقال التصوّري فمع ممنوعيّته لايفيد، وإن أُريد اللزوم الواقعي؛ بأن يُدّعى أنّ المولى إذا أمر بشيءٍ فلازمه أن ينهى عن نقيضه، فهو واضح الفساد؛ ضرورة أنّ الصادر من المولى ليس إلاّ الأمر.

ومع عدم بقاء البحث على ظاهره؛ بأن يقال: إنّ الإرادة المتعلّقة بشيءٍ مستلزمة للإرادة المتعلّقة بترك تركه، فإن أُريد العينيّة والتضمّن فهو ـ أيضاً ـ واضح الفساد؛ ضرورة أنّ ترك الترك ليس عين الشيء بالحمل الأوّلي، ولاجزءه المُقوِّم له، وانطباقه عليه في الخارج ـ مع فساده في نفسه ـ لايفيد.

وأمّا الاستلزام بالمعنى الذي قيل في باب المقدّمة[٢]؛ بأنّه إذا تعلّقت إرادة تشريعيّة بشيءٍ، فمع الالتفات إلى تركه تتعلّق إرادة تشريعيّة بتركه، فهو

(١) فوائد الأصول ١: ٣٠٣.

(٢) فوائد الأصول ١: ٢٦٢ و٣٠٣.

وإن كان أسلم من غيره، لكنّه ـ أيضاً ـ غير تامّ؛ لأنّه بعد تعلّق الإرادة التشريعيّة الإلزاميّة بشيء لامعنى لتعلّق إرادة أُخرى بترك تركه؛ لعدم تحقُّق مبادئ الإرادة وغايتها، فإنّ غايتها التوصّل إلى المبعوث إليه، ومع إرادة الفعل والبعث إليه لأجله لامعنى لبعث إلزاميّ آخر لأجله، فلاغاية للإرادة التشريعيّة.

نعم بناءً على ما ذكروا في المقدّمة(١) ـ أنّ تعلُّقها بها قهريّ ـ فله وجه، لكنّ المبنى فاسد كمامرّ.

**فتحصّل ممّا ذكرنا:** بطلان اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ من ناحية المقدّمية، و اتّضح ضمناً عدم اقتضائه للنهي عن ضدّه العامّ أيضاً.

**الوجه الثاني:** من جهة الاستلزام، وهو ـ أيضاً ـ يبتني على ثلاث مقدّمات:

إحداها: أنّ وجود كلٍّ من العينين مع عدم ضدّه متلازمان .

ثانيها: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لامحالة .

ثالثها: أنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضدّه العامّ.

**والدليل على الأولى:** أنّ الضدّ لا يصدق مع ضدّه لبطلان اجتماعهما، فإذا لم يصدق هو لابدّ من صدق نقيضه لبطلان ارتفاع النقيضين، ولمّا لم يمكن الصدق الذاتي بين الوجود والعدم فلابدّ وأن يكون عرضيّاً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب.

**والجواب عنه:** أنّ نقيض صدق إحدى العينين على الأُخرى عدم صدقها

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

عليها على نعت السلب التحصيليّ لا الإيجاب العدوليّ، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين؛ ضرورة كذب الإيجاب العدوليّ أيضاً؛ للزوم كون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً معه فيه.

هذا، مع أنّه لاشيئيّة له حتّى يكون ملازماً لشيء.

مضافاً إلى أنّ التلازم في الوجود يقتضي عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين، فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحيثيّات وتقديم الحمل على السلب وعدم [التفريق] بين السوالب المحصّلة والموجَبات المعدولة، وكم له من نظير.

**والدليل على الثانية:** أنّ المتلازم مع وجوب ملازمه إن لم يكن واجباً، فلابدّ وأن يكون محكوماً بحكم آخر؛ لعدم خلوّ الواقعة عن حكم، والجامع بين ماعدا الوجوب هو جواز الترك، ومع جوازه يلزم إمّا خروج الواجب عن كونه واجباً، وإمّا التكليف بما لايطاق.

**و الجواب أمّا أوّلاً:** أنّ العدم ليس من الوقائع؛ فإنّه بطلان محض لايمكن أن يكون ـ بما هو ـ محكوماً بحكم، وما ترى من نسبة الحكم إلى بعض الأعدام لابدّمن إرجاعه إلى مقابلاته، كوجوب تروك الإحرام و تروك المفطرات.

**وثانياً:** لم يقم دليل على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء أصلاً، ولم يكن لجعل الإباحة ـ أيضاً ـ مصلحة، فلابدّ وأن لاتكون محكومة بحكم،

والإباحة العقليّة غير الشرعيّة المُدّعاة، ومع خلوّها عن الجواز الشرعيّ لايلزم المحذور المتقدّم.

هذا، مع أنّه لو سلّم فلزوم ما ذكر ممنوع.

وقد مرّ الجواب عن الثالثة.

ثمّ إنّه ربّما يفرَّق بين الضدّين اللّذينِ لاثالث لهما وبين غيرهما؛ بدعوى الاقتضاء فيهما عرفاً؛ لأنّ عدم السكون هو الحركة في الخارج عرفاً وإن لم يكن كذلك عقلاً، ويكون الأمر بأحدهما عين الأمر بالآخر، ولا يرى العرف فرقاً بين «تحرَّك» و «لاتسكن»(١).

وفيه: أنّه إن كان المدّعى أنّ العُرف لايفرِّق بين الحركة وعدم السكون؛ بحيث يكون في نظره الحركةُ حيثيّةً عدميّةً، أو حيثيّةُ العدم عينَ حيثيّة الوجود، ولم يفرّق بين الأمر والنهي، ويكون في نظره «تحرَّك» عين «لاتسكن»، فهو ظاهر البطلان، مع أنّه غير مُنتج، وإن كان المدّعى أنّه لايفرّق بينهما نتيجةً فالعقل ـ أيضاً ـ كذلك، ولكن لاربط له بما نحن فيه؛ لعدم لزوم ذلك اقتضاء الأمر بالحركة لنهيٍ متعلّقٍ بالسكون لاعرفاً ولاعقلاً.

واعلم أنّ ماذكرنا من الدليلين وابتناء أوّلهما على ثلاث مقدّمات إنّما هو بناءً على وجوب المقدّمة المطلقة، وأمّا بناءً على وجوب الموصلة فلابدّ من مقدّمة أُخرى في الدليل الأوّل، وهو لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم

(١) فوائد الأصول ١: ٣٠٤.

واحد؛ لما عرفت في باب المقدّمة[1] من أنّ نقيض الترك الموصل هو ترك هذا الترك المقيّد، فإذا وجب الترك الموصل يحرم تركه بمقتضى المقدّمة الثالثة، ولايلزم حرمة الفعل إلاّ مع تماميّة دليل الاستلزام؛ لأنّ ترك الترك المقيّد ملازم للوجود، فحينئذٍ لايتمّ الدليل الأوّل إلاّ بضمّ الثاني إليه، وهو موجب لسقوط أحدهما، فلايكون في الباب دليلان مستقلاّن.

## الأمر الرابع
## في ثمرة المسألة

تظهر الثمرة في أنّ نتيجةَ المسألة ـ وهي النهي عن الضدّ بناءً على الاقتضاء ـ بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد، فسادُهُ إذا كان عبادة .

ويمكن إنكارها؛ فإنّ اقتضاء النهي للفساد: إمّا لأجل كشفه عن مفسدة في المتعلّق، أو لأجل أنّ الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى ومبعد عن ساحته، فلايمكن أن يقع مقرِّباً، والنهي فيما نحن فيه لايكشف عن المفسدة، بل العقل يحكم بتحقّق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم؛ لعدم المزاحمة بين المُقتضيات.

وأيضاً النهي الاستلزاميّ الذي يكون من جهة ملازمة شيء للمأمور به بالأمر المقدّمي لايكون موجباً للبعد عن ساحة المولى، فلا يوجب الفساد،

(١) وذلك في صفحة: ٤٠٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

فالثمرة ساقطة.

وأمّا الشيخ البهائيّ[1] فأنكرها بدعوى كفاية عدم الأمر للفساد.

## ورُدّ بوجوه:

**الوجه الأوّل**: كفاية الرجحان والمحبوبيّة الذاتيّة في صحّة العبادة[2].

**الوجه الثاني**[3]: أنّ ذلك صحيح في المضيَّقين، وأمّا إذا كان أحدهما موسّعاً فتظهر الثمرة؛ لإمكان الأمر بالموسَّع والمضيَّق، فحينئذٍ إن اقتضى الأمر بالشيء النهي عن الضدّ لايمكن أن يقع مصداق الموسّع صحيحاً؛ وإلاّ يقع صحيحاً.

**وتوضيح الإمكان**: أنّ الأوامر متعلِّقة بالطبائع، والخصوصيّات الشخصيّة

---

(١) زبدة الأصول: ٨٢-٨٣.

الشيخ البهائي: هو بهاء الدين والملّة محمّد بن الحسين بن عبدالصمد الجَبَعيّ العامليّ، الحارثيّ؛ نسبةً إلى الحارث الهمدانيّ أحد خواصّ أميرالمؤمنين عليه السلام. وُلد سنة(٩٥٣هـ) في بعلبك. انتقل مع أبيه إلى إيران وهو صغير. وكانت عليه مخائل النبوغ، حتى إذا بذّ أقرانه في مختلف العلوم التي تعلّمها وبلغ الذروة، فُوِّضت إليه أُمور الشريعة وولي منصب «شيخ الإسلام» ثم زهد بهذه المشيخة فتركها وساح في البلدان ثلاثين سنة، ثمّ عاد إلى إيران. صنّف في مختلف العلوم فأبدع فيها . تُوفّي عام(١٠٣١هـ) ودفن في مدينة مشهد المقدّسة.

انظر رياض العلماء ٥: ٨٨ - ٩٧، روضات الجنّات ٧: ٥٦، سُلافة العصر: ٢٨٩، الكُنى والألقاب ٢ : ٨٩.

(٢) الكفاية ١: ٢١٢.

(٣) فوائد الأصول ١: ٣١٣.

كلّها خارجة عن متعلّقها؛ لعدم دخالتها في الغرض، وما هو كذلك لايمكن أن يؤخذ في المتعلَّق ولايمكن سراية النهي إليه، وماهو مضادّ للمأمور به هو المصداق لا الطبيعة، وما هو المأمور به هي الطبيعة لا المصداق.

وهذا من غير فرقٍ بين الأفراد العَرَضِيّة والطُّوليّة، ولا بين صيرورة الوقت مضيَّقاً أو لا، فإنّ الأمر لايتجافى عن متعلّقه بصيرورة الوقت مضيَّقاً. نعم في آخر الوقت ومع انحصار الفرد يحكم العقل بإيجادها فوراً وفي ضمنه من غير تغيير في ناحية الأمر، فيمكن قصد الأمر المتعلِّق بالطبيعة مع الإتيان بالفرد المنحصر وفي الوقت المضيَّق ولو زاحم الضدّ الأهمّ.

**هذا، ويمكن أن يقال:** إنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين ـ وهو ا لتكليف بالمحال ـ موجود مع تضييق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الأفراد طُوليّة، فإنّ معنى تعلُّق الأمر بالطبيعة هو البعث إلى إيجادها، والأمرُ وإن تعلّق بنفس الماهيّة، لكنّ البعث إليها هو البعث إلى إيجادها، فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلى إيجادها فعليّاً وكذلك إلى ضدّ مصداقها، ينتهي الأمر إلى التكليف بالمحال؛لأنّ إيجاد الطبيعة وضدّ المصداق ممّا لايمكن في الوقت المضيّق، وكذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طُوليّة، فإنّ فعليّة الأمر بالطبيعة في وقت يكون فردها مبتلىً بالضدّ الواجب لازمها التكليف بالمحال.

هذا، لكن سيأتي[1] تحقيق الحال بما يدفع الإشكال، فانتظر.

---

(١) وذلك في الصفحة: ٣٨ ـ ٤٠ من هذا الجزء.

**الوجه الثالث:** ما سلكناه في هذا المضمار، وهو تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ في عَرض واحد بلا تشبُّث بالترتُّب، وهو يبتني على مقدّمات:

**المقدمة الأولى:** أنّه سيأتي في محلّه[١] أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع، وأنّ الخصوصيّات الفرديّة مطلقاً خارجة عن المتعلَّق وإن كانت متّحدة معها خارجاً.

**المقدمة الثانية:** أنّ الإطلاق بعد تماميّة مقدّماته يباين العموم في أنّ الحكم فيه لم يتعلّق إلاّ بنفس الماهيّة أو الموضوع من غير دخالة فرد أو حال أو قيد فيه، وليس الحكم متعلّقاً بالأفراد والحالات والطوارئ، ففي قوله: «اعتق الرقبة» تكون نفس الطبيعة ـ لا أفرادها أو حالاتها ـ موضوعاً للحكم، فإنّ الطبيعة لايمكن أن تكون حاكية ومرآة للأفراد والخصوصيّات وإن كانت متّحدة معها خارجاً، وهذا بخلاف العموم، فإنّ أداته وُضعت لاستغراق أفراد المدخول، فيتعلّق الحكم فيه بالأفراد المحكيّة بعنوان الكلّ والجميع، وسيأتي في محلّه توضيح الحال فيه[٢].

**المقدمة الثالثة:** أنّ التزاحمات الواقعة بين الأدلّة بالعرض؛ لأجل عدم قدرة المكلّف على الجمع بين امتثالها، كالتزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة، حيث تكون متأخّرة عن تعلّق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلّف بالواقعة، لم تكن ملحوظة في الأدلّة، ولاتكون الأدلّة

(١) وذلك في الصفحة: ٦٥ من هذا الجزء.

(٢) وذلك في الصفحة: ٢٣ من هذا الجزء.

متعرّضة لها، فضلاً عن التعرُّض لعلاجها، فقوله: «أزِلِ النجاسة عن المسجد» ـ مثلاً ـ لايكون ناظراً إلى حالات الموضوع ـ كما عرفت في المقدّمة المتقدّمة ـ فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى حالاته مع موضوع آخر ومزاحمته معه، فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى علاج المزاحمة، فاشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ ـ الذي هو من مقدّمات الترتُّب ـ لايمكن أن يكون مفاد الأدلّة إن كان المراد شرطاً شرعيّاً مأخوذاً في الأدلّة، ولايكون بنحو الكشف عن الاشتراط؛ لما سيأتي[1] من عدم لزومه بل عدم صحّته، وسيأتي حال حكم العقل.

**المقدمة الرابعة:** أنّ الأحكام الشرعيّة القانونيّة المترتّبة على موضوعاتها على قسمين:

**أحدهما:** الأحكام الإنشائيّة، وهي التي أُنشِئت على الموضوعات ولم تبقَ على ماهي عليه في مقام الإجراء، كالأحكام الكلّيّة قبل ورود المقيّدات والمخصّصات ومع قطع النظر عنهما، أو لم يئِن وقت إجرائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصر ـ عجّل اللّه فرجه ـ ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح [تقتضيها] العناية الإلهيّة.

**ثانيهما:** الأحكام الفعليّة، وهي التي آنَ وقت إجرائها، وبلغت موقع عملها بعد تماميّة قيودها ومخصّصاتها، فـ ﴿**أوفوا بالعُقود**﴾[2] بهذا العموم حكم إنشائيّ، والذي بقي بعد ورود المُخصِّصات عليه بلسان الكتاب والسُّنّة هو

---

(١) وذلك في الصفحة: ٣٠ من هذا الجزء.

(٢) المائدة: ١.

الحكم الفعليّ، ونجاسة بعض الطوائف المنتحلة للإسلام وكفرهم حكمان إنشائيّان في زماننا، وإذا بلغا وقت إجرائهما يصيران فعليّين.

وأمّا الفعليّة والشأنيّة بما هو معروف ـ من أنّ الحكم بالنسبة إلى الجاهل والغافل والساهي والعاجز يكون شأنيّاً، وبالنسبة إلى مقابليهم يصير فعليّاً ـ فليس لهما وجه معقول؛ لأنّ الاشتراط الشرعيّ في بعضها غير معقول، مع عدم الدليل عليه في جميعها، والتصرُّف العقليّ غير معقول، كما سيتّضح لك .

**وبالجملة**: إنّ الأحكام المضبوطة في الكتاب والسُّنّة لايُعقل فيها غير هاتين المرتبتين، فقوله: ﴿**لِلّهِ عَلى النّاسِ حِجُّ البَيتِ...**﴾[1] إلخ لايختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولامعنى للفعليّة والشأنيّة في هذا الحكم المجعول المنضبط، وكذا لايعقل تغيير إرادة اللّه ـ تعالى ـ الصادع بالشرع؛ لامتناع تغيُّرها، كما هو معلوم لدى أهله.

وأمّا الاقتضاء والتنجُّز فليسا من مراتب الحكم: أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّه حكم عقليّ غير مربوط بمراتب الأحكام المجعولة، ومعنى تنجُّزه قطع عذر المكلّف في المخالفة، وعدمه كونُهُ معذوراً فيها، من غير تغيير وتبديل في الحكم ولافي الإرادة.

**المقدمة الخامسة**: أنّ الأحكام الكلّيّة القانونيّة تفترق عن الأحكام الجزئيّة من جهاتٍ، صار الخلط بينهما منشأً لاشتباهات:

(١) آل عمران: ٩٧.

**منها:** حكمهم بعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بتوهّم أنّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن[١].

وقد ذكرنا في محلّه[٢] أنّ الاستهجان ليس في الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين، فراجع.

**ومنها:** توهُّم أنّ الخطاب لايُعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل والساهي؛ ضرورة أنّ الخطاب للانبعاث، ولايُعقل انبعاث العاجز ومثله[٣].

وهذا ـ أيضاً ـ من موارد الخلط بين الحكم الكلّي والجزئيّ، فإنّ الخطابَ الشخصيّ إلى العاجزِ ومثلِه لغو ممتنع صدوره من الملتفت، وهذا بخلاف الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى العناوين الكلّيّة، كالناس والمؤمنين، فإنّ مثل تلك الخطابات تصحّ من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها، ولايلزم أن تكون باعثة أو مُمكنة البعث بالنسبة إلى جميعها في رفع الاستهجان.

ألا ترى أنّ الخطابَ الشخصيَّ إلى من كان عاصياً، أو الكلّيَّ إلى عنوان العُصاة،مستهجن غيرممكن الصدور من العاقل الملتفت، ولكنّ الخطاب العموميّ غير مستهجن بل واقع؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات والأوامر الإلهيّة شاملة للعُصاة؛ وأنّ [بناء] المحقّقين على أنّها شاملة

---

(١) فرائد الأصول: ٢٥٠ ـ ٢٥١، الكفاية ٢: ٢١٨، فوائد الأُصول ٤: ٥٠ ـ ٥١.

(٢) رذلك في صفحة: ٢١٣ ـ ٢١٨ من الجزء الثاني من أنوار الهداية.

(٣) فرائد الأصول: ٣٠٨/سطر ٢٣.

للكفّار أيضاً، مع أنّ الخطاب الخصوصيّ إلى الكفّار المعلومي الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث، فلو كان حكم الخطاب العامّ كالجزئيّ فلابدّ من الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم، وهو كما ترى.

وكذا الحال في الجاهل والغافل والنائم وغيرهم ممّا لايُعقل تخصيصهم بالحكم، ولايمكن توجُّه الخطاب الخصوصيّ إليهم، وإذا صحّ في مورد فليصحّ فيما هو مشترِك معه في المناط، فيصحّ الخطاب العموميّ لعامّة الناس من غير تقييد بالقادر، فيعمّ جميعهم، وإن كان العاجز والجاهل والناسي والغافل وأمثالهم معذورين في مخالفته، فمخالفة الحكم الفعليّ قد تكون لعذر كما ذكر، وقد لا تكون كذلك.

**والسرّ فيما ذكرنا**: هو أنّ الخطابات العامّة لاينحلّ كلّ [منها] إلى خطابات بعدد نفوس المكلّفين؛ بحيث يكون لِكلٍّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العموميّ خطاباً واحداً يخاطب به العموم، وبه يفترق عن الخطاب الخصوصيّ في كثير من الموارد.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعيّة ليست إرادة إتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ يلزم في الإرادة الإلهيّة عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يُراعى الصحّة بملاحظة الجعل العموميّ القانونيّ، ومعلوم أنّه لاتتوقّف صحّته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر

بالتأمُّل في القوانين العُرفيّة.

**المقدمة السادسة**: أنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيَّدة بالقدرة لا شرعاً ولاعقلاً:

أمّا شرعاً فظاهر؛ فإنّه ليس في الأدلّة ما يوجب التقييد بالقدرة العقليّة، ولو فُرض التقييد الشرعيّ لَلزم الالتزام بجواز إيجاد المكلّف العذر لنفسه، ولا أظنّ التزامهم به، ولَلَزم جريان البراءة عند الشكّ في القدرة، ولايلتزمون به، وليس ذلك إلاّ لعدم تقييد شرعيّ. ومن ذلك يُعلم عدم كشف التقييد الشرعيّ عقلاً.

وأمّا التقييد العقليّ ـ بمعنى تصرُّفه في الأدلّة ـ فهو لايرجع إلى محصَّل؛ بل تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له، والتقييد والتصرّف لايمكن إلاّ للجاعل لا لغيره.

نعم للعقل الحكم في مقام الإطاعة والعصيان، وأنّ مخالفة الحكم في أيّ مورد توجب استحقاق العقوبة، وفي أيّ مورد لاتوجب لمعذوريّة العبد، وليس للعقل إلاّ الحكم بأنّ الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام، من غير تصرُّف في الدليل.

**المقدمة السابعة**: أنّ الأمر بكلٍّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلّف بين الإتيان بمتعلّقهما، وهو غير متعلّق للتكليف، فإذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد وأمر بالصلاة لايكون له إلاّ أمر بهذه وأمر بتلك، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حِدَة، والأمر

بالجمع أو المجموع غير صادر من المولى، وقد تقدّم[١] أنّ الأمر لايتعلّق إلاّ بنفس الطبائع، من غير نظر إلى الخصوصيّات والحالات الطارئة وجهات التزاحم وعلاجه.

**إذا عرفت ماذكر فاعلم**: أنّ مُتعلَّقَي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة، وقد يكون أحدهما أهمّ.

فعلى الأوّل لا إشكال في حكم العقل بالتخيير؛ بمعنى أنّ العقل يرى أنّ المكلّف مخيّر في إتيان أيّهما شاء، فإذا اشتغل بأحدهما يكون في مخالفة الأمر الآخر معذوراً عقلاً من غير أن يكون تقييد واشتراط في التكليف والمكلّف به، ومع عدم اشتغاله بذلك لايكون معذوراً في ترك واحد منهما، فإنّه قادر على إتيان كلّ واحد منهما، فتركه يكون بلاعذر، فإنّ العذر عدم القدرة، والفرض أنّه قادر على كلٍّ منهما، وإنّما يصير عاجزاً عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما، ومعه معذور في ترك الآخر، وأمّا مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذوراً في ترك شيء منهما، والجمع لايكون مكلّفاً به حتّى يُقال: إنّه غير قادر عليه، وهذا واضح بعد التأمُّل.

وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ: فإن اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، وإن اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعليّ، لكن لايكون معذوراً في ترك الأهمّ، فيُثاب بإتيان المهمّ ويُعاقب بترك الأهمّ.

---

(١) وذلك في صفحة: ٢٣ من هذا الجزء.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا أمران:

**أحدهما:** أنّ الأهمّ والمهمّ كالمتساويين في الأهمّيّة؛ كلّ منهما مأمور به في عَرَض الآخر، والأمران العَرَضيّان فعليّان متعلّقان بعنوانين كُلّيّين من غير تعرُّض لهما لحال التزاحم وعجز المكلّف، والمطاردة التي تحصل في مقام الإتيان لاتوجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال عصيان الآخر لاشرعاً ولاعقلاً، بل تلك المطاردة لاتوجب عقلاً إلاّ المعذورية العقليّة عن ترك أحد التكليفين حال الاشتغال بالآخر، وعن ترك المهمّ حال اشتغاله بالأهمّ.

فظهر: أنّ الأمر بالشيء لايقتضي عدم الأمر بضدّه في التكاليف الكلّية القانونيّة كما فيما نحن فيه. فما ادّعى شيخنا البهائيّ[١] ليس على ماينبغي، كما أنّ ما أجابوا عنه بنحو الترتُّب وتصوير الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ ممّا لاأساس له، كما سيتّضح لك .

**وثانيهما:** أنّ المكلّف مع ترك الأهمّ والمهمّ يستحقّ عقابين؛ لما تقدّم تفصيله .

ولو تأمّلت فيما تقدّم تأمُّلاً صادقاً، وتدبّرت فيه تدبُّراً أكيداً، يسهل لك التصديق بما ذكرنا، واللّه وليّ الأمر.

**الوجه الرابع:** تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتُّب: ولقد تصدّى الأعاظم[٢]

---

(١) زبدة الأصول٨٢ـ٨٣.

(٢) فوائد الأصول ١: ٣٣٦ - ٣٥٧.

لبيانه وتوضيحه، وبالغوا في الفحص والتحقيق حوله بتقديم مقدّمات كثيرة، ونحن نتعرّض لبعضها الذي [هو] أمتن ما في الباب، وهو ما عن السيّد المجدّد الشيرازيّ[١] ـ طاب ثراه ـ و شيّد أركانه سيّد أساتيذنا المحقّق الفشاركي[٢] ـ رحمه اللّه ـ وبالغ في تنقيحه وتثبيته بعض أعاظم العصر[٣] ـ رحمه اللّه ـ ونحن نذكر خلاصة مقدّماته وبعض محالّ الأنظار فيها:

**المقدّمة الأولى:** أنّ المحذور إنّما ينشأ من إيجاب الجمع بين الضدّين المستلزم للتكليف بما لايُطاق، ولابدّ من سقوط ما هو موجب لذلك لاغير، فإذا كان الخطابان طُوليّين لايلزم منه ذلك، فيقع الكلام في أنّ الموجب لذلك هو نفس الخطابين حتّى يسقطا، أو إطلاقهما حتّى يسقط إطلاق خطاب المهمّ فقط مشروطاً بعصيان الأهمّ؟

**ثمّ قال:** والعجب من الشيخ الأنصاريّ مع إنكاره الترتّب[٤] ذهب في تعارض الخبرين ـ على السببيّة ـ إلى مايلزم منه الالتزام بخطابين مترتِّب كلّ منهما على عدم امتثال الآخر، فليت شعري لو امتنع ترتّب أحد الخطابين على عدم امتثال الآخر، فهل ضمُّ ترتُّبٍ إلى مثله يوجب ارتفاع المحذور؟! إلاّ أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز[٥].

---

(١) درر الفوائد ١: ١٠٧.

(٢) نفس المصدر.

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٨٦ ـ ٣٠٢.

(٤) مطارح الأنظار: ٥٦ ـ ٥٧.

(٥) أجود التقريرات ١: ٢٨٧، فوائد الأصول ١: ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

**أقول**: هذه المقدّمة بصدد بيان محطّ البحث، ولا إشكال فيها من هذه الجهة، إلاّ أنّ الاعتراض على الشيخ الأعظم من أغرب الأمور، ناشٍ من عدم التأمّل في كلامه، ونحن نذكره لكي يتأمّل فيه:

قال ـ قدّس سرّه [١]ـ بعد إيراد شبهة في وجوب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على السببيّة: إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما، ليس لأجل شمول اللفظ لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأنّ ذلك غير ممكن كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة، لكن لمّا كان امتثال التكليف فيهما كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولايعاقب عليه فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلٍّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل... الخ انتهى.

وأنت إذا تأمّلت فيه تجد أنّ مقصوده أنّ العقل يتصرّف في مقام الامتثال، بلاتصرّف في نفس الأدلّة كما عرفت فيما تقدّم من تحقيقه، وأنّ التقييد العقليّ إنّما هو في وجوب الامتثال، وهو حكم عقليّ ليس للشارع تصرّف فيه وتعبّد بالنسبة إليه، وهو أجنبيّ عن الترتّب المتقوّم باشتراط التكليف بعصيان الآخر، فضلاً عن الترتّبين ممّا تحكم بديهة العقل بامتناعهما؛ للزوم

---

(١) فرائد الأصول: ٤٣٨/ سطر ١٧ ـ ٢٢.

تقدّم الشيء على نفسه.

هذا، مع أنّ الترتُّب يتقوّم باشتراط الأمر بعصيان الآخر، وما ذكره الشيخ لو فُرض أنّ نظره التصرّف في الأدلّة يكون التصرّف بتقييد كلٍّ من الدليلين بعدم إتيان متعلّق الآخر، لابعصيانه، وفرق بيّن بينهما؛ لأنّ الثاني مناط الترتُّب، والأوّل نتيجة التخيير، والعجب من الخلط بينهما، إلاّ أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز.

**المقدّمة الثانية**: أنّ الواجب المشروط لايخرج إلى المطلق بعد حصول شرطه؛ لأنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، والحكم المجعول على موضوعه لاينقلب عمّا هو عليه، ولايخرج الموضوع عن كونه موضوعاً.

والسرّ فيه: أنّ القضايا الشرعيّة على نهج القضايا الحقيقيّة لا الخارجيّة، فالقائل بالانقلاب قوله مساوق للقول بأنّ الموضوع بعد وجوده ينسلخ عن موضوعيّته، ولا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلّة التشريع؛ بتوهّم أنّ شرط التكليف خارج عن موضوعه، بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم على موضوعه، فبعد وجوده يتعلّق الحكم بموضوعه ولايبقى للاشتراط مجال.

وقد بيّنّا أنّ كون شرط الحكم من قبيل دواعي الجعل يبتني على أن تكون القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة من قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديدة يتعلّق كلّ واحد منها بمكلّف خاصّ عند تحقُّق شرطه، وهذا الخلط وقع في جملة من المباحث منها ما نحن فيه، فإنّه توهّم فيه أنّه بعد عصيان

الأمر بالأهمّ يكون الأمر بالمهمّ مطلقاً[١].

**أقول أوّلاً**: عدم خروج الواجب المشروط إلى المطلق حقّ لايحتاج إلى تبعيد المسافة وإرجاع شرائط الحكم إلى الموضوع، من غير فرق بين حقيقيّات القضايا أو خارجيّاتها؛ لأنّ صيرورة الحكم المشروط مطلقاً: إمّا بتبدُّل الإرادة إلى إرادة أُخرى، وذلك مستحيل؛ لامتناع تغيُّر إرادته تعالى، بل يمتنع تبدُّل إرادة إلى أُخرى مطلقاً، فإنّها بسيطة، والبسائط لايمكن أن يدخلها التبدُّل.

وإمّا بأن تتعلّق إرادة جديدة بالحكم رأساً، وهو ـ أيضاً ـ مستحيل؛ لامتناع تجدّد الأحوال فيه تعالى، مع أنّه خروج عن فرض صيرورة المشروط مطلقاً.

وإمّا بأن تتبدّل إرادة التشريع بأُخرى، وذلك ـ أيضاً ـ مستحيل لما ذكر، ولانتهاء أمد التشريع بتحقّقه، فلا تبقى إرادة تشريعيّة حتّى تتبدّل، لو فرض جواز هذه الأُمور في حقّه تعالى.

وإمّا بتبدُّل الحكم المُنشأ على نحو المشروط إلى الإطلاق، وهو مستحيل أيضاً؛ لأنّ ما شُرع لاينقلب عمّا هو عليه.

وإمّا بإنشاء حكم آخر مطلق بعد حصول الشرط، وهو خلاف المفروض والواقع.

فخروج الحكم المجعول عمّا هو عليه ممّا لامعنى معقول له، نعم قبل تحقّق

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨، فوائد الأُصول ١: ٣٣٩ ـ ٣٤١.

الشرط لم يأن[1] آنُ امتثاله، وبعده يصير وقته، ويصير حجّة على العبد مع كونه مشروطاً، فعدم صيرورة المشروط مطلقاً لايتوقّف على ماذكره.

**وثانياً:** ماذكره من رجوع جميع شرائط التكليف إلى الموضوع لم يقم [عليه] دليل بعد اختلاف الواجب المشروط والمطلق ثبوتاً، كما ذكرنا في محلّه[2]، وبعد كون الواجب المشروط من الاعتبارات المعتبرة لدى العقلاء، بل لايجوز الإرجاع بعد كونه مُعتبراً عقلاً ولدى العقلاء واختلاف الآثار بينهما في الأحكام أحياناً.

**وما قيل:** من أنّ لازم ذلك كونُ السبب أو الشرط أمراً تكوينيّاً مؤثّراً في المسبّب والمشروط تكويناً وخروجُ زمام أمرهما من يد الشارع[3]، واضح الفساد؛ لأنّ جعل السببيّة والشرطيّة تشريعاً لشيء لايوجب انقلاب التشريع إلى التكوين ولاخروج الأمرعن يد الجاعل، كما هو واضح.

هذا لوقلنا بجعل السببيّة والشرطيّة.

وأمّا لوقلنا بجعل الحكم مُترتّباً على شيء فالأمر أوضح.

**وبالجملة:** لاوجه لرفع اليد عن ظواهر الأدلّة من غير دليل واضح.

**وثالثاً:** أنّ ماذكره ـ من توهُّم الخلط بين موضوع الحكم وبين داعي الجعل وعلّة التشريع؛ بتوهّم أنّ شرط التكليف من قبيل الداعي لجعل الحكم ـ واضحُ

---

(١) أنى يأني أنياً وإنىً: أي حضر ودنا.

(٢) وذلك في صفحة: ٣٤٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) انظر أجود التقريرات ١: ٢٨٨.

البطلان؛ لأنّ شرط التكليف غير قيود الموضوع وغير دواعي الجعل، بل هو ـ رحمه اللّه ـ خلط بين شرائط المجعول ودواعي الجعل، مع أنّهما مفترقان؛ لأنّ دواعي الجعل هي غايات جعل الأحكام، وضعيّة كانت أو تكليفيّة، مطلقة أو مشروطة، وشرائط التكليف ـ أي المجعول ـ مايكون الحكم معلّقاً عليه و منوطاً به، وهي غير مربوطة بقيود الموضوع ودواعي الجعل.

**واتّضح ممّا ذكرنا:** أنّ ما أتعب نفسه به في هذه المقدّمة غير تامّ في نفسه، وغير محتاج إليه لإثبات المطلوب.

ثمّ إنّ كونَ القضايا حقيقيّةً لاخارجيّة أجنبيّ عن المطلب، كما أنّ القول بالانقلاب لايساوق انسلاخ الموضوع عن موضوعيّته، وإرجاع الشرائط كلّها إلى قيود الموضوع إنكار للواجب المشروط، والتفصيل يوجب الملال.

**المقدّمة الثالثة:** التي هي من أهمّ المقدّمات و عليها يدور رحى الترتّب، وإن ظنّ المستدلّ أنّها غير مهمّة، وهي أنّ الواجب المضيّق على قسمين:

قسم اُخذ فيه الشيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، كالقصاص والحدود، فإنّ القصاص مترتّب على مُضيّ القتل وانقضائه ولو آناً ما.

وقسم اُخذ فيه الشيء شرطاً بلحاظ حال وجوده، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، ولايتوقّف ثبوته على انقضائه، بل يتّحد زمان وجود الشرط وزمان التكليف وزمان الامتثال كأغلب الواجبات المضيّقة كالصوم.

ففي مثله يستحيل تخلّف التكليف عن الشرط ولو آناًما؛ لما عرفت من

رجوع كلّ شرط إلى الموضوع، ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، فلازم التخلّف: إمّا عدم موضوعيّة مافرض موضوعاً للحكم، أو تخلُّف الحكم عن موضوعه.

وكذا يستحيل تخلُّف زمان الامتثال عن التكليف؛ لأنّ التكليف يقتضي الامتثال، فنسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح.

نعم الفرق بين المقام والعلل التكوينيّة هو دخل العلم والإرادة في الامتثال، دون العلل التكوينيّة.

**وبالجملة:** مقتضى البرهان هو أن لايتخلّف التكليف عن الشرط ولا الامتثال عن التكليف زماناً، بل يتقارنان في الزمان و إن كان بينهما تقدُّم وتأخُّر رُتبيّان(١).

ثمّ شرع في الإشكال والجواب إلى أن قال:

إذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الإشكالات في المقام:

**منها:** أنّه يتوقّف صحّة الخطاب الترتّبي على صحّة الواجب المُعلَّق.

**وأجاب عنه:** بأنّ ذلك مبنيّ على مبنىً فاسد، وهو لزوم تأخّر زمان الامتثال عن الأمر. وقد عرفت فساده.

**ومنها:** أنّ خطاب المهمّ لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لزم خروج المقام عن الترتُّب، ولو كان مشروطاً بعنوان انتزاعي ـ أي كون المكلّف ممّن

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٨ ـ ٢٩١، فوائد الأُصول ١: ٣٤١ ـ ٣٤٣.

يعصي ـ لَزِم الأمر بالجمع بين الضدّين، وهو محال.

**وأجاب عنه:** بأنّا نختار الشقّ الأوّل، وتوهّم استلزامه تأخُّرَ طلب المهمّ عن عصيان الأمر بالأهمّ زماناً إنّما يتمّ على القول بلزوم تأخُّر الخطاب عن شرطه، وأمّا على ماحقّقناه من مقارنة الخطاب لوجود شرطه، فلابدّ من فعليّة خطاب المهمّ في زمان عصيان خطاب الأهمّ بلاتقدُّم وتأخُّر بينهما خارجاً.

أو نختار الشقّ الثاني، ولايلزم منه طلب الجمع بين الضدّين؛ بداهة أنّ عنوان المتعقِّب بالمعصية إنّما يُنتزع من المكلّف بلحاظ تحقُّق عصيانه في ظرفه المتأخّر، فإذا فرض وجود المعصية في ظرفها وكون التعقُّب بها شرطاً لخطاب المهمّ، يكون الحال فيه بعينه الحالَ في فرض كون نفس العصيان شرطاً لطلب المهمّ.

**وبالجملة:** فرض تحقُّق امتثال طلب الأهمّ في ظرفه هادم لشرط خطاب المهمّ، فكيف يمكن أن يكون المهمّ مطلوباً في ظرف وجود الأهمّ؛ ليرجع الأمر إلى طلب الجمع بين الضدّين(١) ؟!

**أقول:** ما ذكره من عدم تأخُّر الحكم عن شرطه زماناً متين، سواء رجعت الشرائط إلى قيود الموضوع أولا، ولو سلّمنا المقدّمة الثانية أيضاً ـ وهي عدم إمكان تخلُّف البعث عن اقتضاء الانبعاث زماناً ـ وأنكرنا الواجب التعليقيّ، لَما [أجدته] المقدّمتان؛ لأنّ كلّ شرط إنّما يتقدّم على مشروطه رتبةً في

(١) فوائد الأصول ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

ظرف تحقُّقه، لاحال عدمه.

**وبعبارة أُخرى:** أنّ وجود الشرط يتقدّم على المشروط تقدُّماً رُتبيّاً، فقبل وجودالشرط لايمكن تحقّق المشروط بالضرورة، فحينئذٍ يلاحظ فإن كان الشرط أمراً زمانيّاً فلابدّ من تحقُّقه في زمانه حتّى يتحقّق بعده مشروطه بلاتخلّلِ آنٍ بينهما، وكذا لو كان غير زمانيّ.

فإذا فرضنا واجبين مضيَّقين أحدهما أهمّ، كإنقاذ الابن في أوّل الزوال وإنقاذ العمّ في أوّله، ويكون ظرف إنقاذ كلٍّ منهما ساعة بلانقيصة ولا زيادة، فمع أمر المولى بإنقاذ الابن مطلقاً لايُعقل تعلُّق أمره بإنقاذ العمّ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ؛ لأنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلاعذر في مقدار من الوقت يفوت به الإتيان به، ولامحالة يكون ذلك في زمان، ولايُعقل أن يكون الترك في غير الزمان ـ أي في ظرفه ـ محقّقاً للمعصية؛ لعدم مُحقِّقيّة الفوت به، ففوت الأهمّ المحقّق لشرط المهمّ لايتحقّق إلاّ بمُضيّ زمان لايتمكّن المكلّف من إطاعة أمره، ومُضيُّ هذا الزمان كما أنّه مُحقِّق لفوت الأهمّ، مُحقِّق لفوت المهمّ أيضاً، فلا يُعقل تعلُّق الأمر بالمهمّ في ظرف فوته، ولوفرض الإتيان به قبل عصيان الأهمّ يكون بلا أمر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتُّب.

**وبالجملة:** قد خلط المحقّق المتقدّم بين عدم تخلُّف الشرط عن التكليف، والتكليف عن اقتضاء البعث، وبين لزوم كون الشرط بوجوده مُقدّماً على المشروط، وظنّ أنّ التقدّم الرُّتبي يدفع الإشكال غفلةً عن أنّ العصيان ما

لم يتحقّق لايُعقل تعلُّق الأمر بالمهمّ؛ لامتناع تحقّق المشروط قبل شرطه، وبتحقُّقه يفوت وقت الأهمّ والمهمّ في المضيّقين، ولو فرض زمان إطاعة المهمّ بعد زمان عصيان الأهمّ يخرج عن فرض الترتُّب.

والعجب أنّه تنبّه للإشكال، وأجاب بما هو أجنبيّ عن دفعه، وتخيّل أنّ التأخُّر الرُّتبي يدفعه ، مع أنّه لايُدفع إلاّ بصيرورة العصيان غيرَ زمانيّ، وأنت خبير بأن لامعنى للعصيان الرُّتبي؛ لأنّ ترك المأمور به بمقدار يفوت به ذلك من الأمور الزمانيّة، لاالرُّتب العقليّة، مع أنّه لايُعقل بقاءِ التكليف على فعليّته مع عصيانه، وأنّ كونه رُتبيّاً.

وهذا الإشكال يهدم أساس الترتُّب، سواء في مُضيَّقين، أو مُضيّق ومُوسّع:

**أمّا الأوّل**: فقد عرفت.

**وأمّا الثاني**: فبعين ماذكرنا؛ لأنّه إذا فُرض كون أحدهما مُوسّعاً، لكن يكون أوّل زمانه أوّل الزوال الذي [هو] ظرف إتيان المُضيَّق، لايعقل تعلّق الأمر بالموسّع أوّل الزوال مشروطاً بعصيان المضيَّق؛ لما عرفت من أنّ العصيان ترك المأمور به في مقدار من الزمان يفوت به الأهمّ، فلابدّ من تعلُّق الأمر بالمُوسّع بعد مُضيّ زمان يتحقّق به العصيان، وهو هدم أساس الترتُّب.

وكذا الحال لو فُرض أنّ العصيان آنيُّ الوجود؛ لأنّه قبل مُضيّ هذا الآن لايتحقّق شرط المهمّ، فيكون ظرف تحقُّق أمر الأهمّ فقط، وبتحقُّقه سقط أمر الأهمّ بحصول العصيان و مُضيّ أمد اقتضائه، ولايُعقل بقاؤه على فعليّته بعد

عصيانه ومُضيّ وقته، فتفويت متعلَّق الأهمّ في رتبة متقدّمة أو آنٍ مُتقدّم على تعلُّق أمر المهمّ، وسقوط أمر الأهمّ وثبوت أمر المهمّ في رتبة واحدة أو آنٍ واحد، فأين اجتماعهما؟!

**وإن شئت قلت**: إنّ اجتماعهما مستلزم لتقدُّم المشروط على شرطه، أو بقاء فعليّة الأمر بعد عصيانه ومُضيّ وقته، وهما باطلان.

هذا كلّه إذا كان العصيان بوجوده الخارجي شرطاً كما أصرّ عليه المستدلّ.

وأمّا إذا كان العنوان الانتزاعي ـ كـ«الذي يعصي» ـ شرطاً، فلا إشكال في لزوم مفسدة طلب الجمع؛ لأنّ العنوان الانتزاعي ثابت للمكلّف من أوّل الأمر، ففي أوّل زمان ظرف الامتثال يكون أمر المهمّ فعليّاً لحصول شرطه، ولايكون أمر الأهمّ ساقطاً؛ لعدم الامتثال والعصيان وعدم مُضيّ وقته، فلامحالة يتوجّه إلى المكلّف أمران فعليّان: أحدهما: بعنوان «الذي يعصي»، فيأمره بإنقاذ العمّ في أوّل الزوال، وثانيهما: بعنوان آخر، فيأمره بإنقاذ الابن فيه.

ومجرّد أخذ العنوان الانتزاعي من العاصي بلحاظ ظرف العصيان لايدفع التضادّ؛ لأنّ ملاك دفع التضادّ بين الأمر المشروط بالعصيان وأمر الأهمّ ليس إلاّ عدم اجتماعهما في آنٍ واحد، لاكونهما في رُتبتين، كما تخيّل المستدلّ، وسيأتي فساده في المقدّمة الرابعة.

**المقدّمة الرابعة**: التي عدّها أهمّ المقدّمات وأنّ عليها يبتني أساس الترتُّب،

وسيتّضح عدم دخالتها في دفع الإشكال، ومحصَّلها: أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبة إلى مايتصوّر من التقادير على أنحاء:

**النحو الأوّل**: مايكون انحفاظه بالإطلاق والتقييد اللحاظيّين، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب، وهي التقادير المتصوّرة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب، كقيام زيد وقعوده حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظاً عنده بالإطلاق اللحاظي، وكالوقت حيث يكون الأمر محفوظاً معه بالتقييد اللحاظي.

**النحو الثاني**: أن يكون الانحفاظ بنتيجة الإطلاق والتقييد، كالتقادير التي تلحق المتعلَّق بعد تعلُّق الخطاب به، كالجهل والعلم بالخطاب، فلايمكن فيها الإطلاق والتقييد اللحاظيّان، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق، كما في العلم والجهل بالحكم بعد قيام الضرورة والأدلّة على اشتراك العالم والجاهل بالأحكام وامتناع الإهمال الثبوتي، وإمّا أن يكون الملاك محفوظاً في تقدير خاصّ، فلابدّ من نتيجة التقييد.

**النحو الثالث**: ما كان انحفاظ الخطاب لابالإطلاق والتقييد اللحاظيّين ولابنتيجة الإطلاق والتقييد، وذلك في التقدير الذي يقتضيه نفس الخطاب، وهو الفعل والترك؛ حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه، لابإطلاقه لحاظاً أو نتيجة؛ إذ لايعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إليهما، بل يُؤخذ المتعلّق مُعرّىً عن حيثيّتهما؛ لأنّه مع التقييد بالفعل يلزم طلب الحاصل، وبالترك طلب الجمع بين النقيضين، ومع الإطلاق كلا المحذورين،

فليس في الخطاب بالنسبة إليهما إطلاق وتقييد مطلقاً، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً بالاقتضاء الذاتي في كلتا الحالتين ما لم يتحقّق العصيان والطاعة.

والفرق بين هذا القسم والسابقين من وجهين:

**الوجه الأوّل:** أنّ نسبة تلك التقادير السابقة إلى الخطاب نسبة العلّة إلى المعلول؛ لمكان رجوعها إلى قيود الموضوع، وهي تتقدّم على الحكم تقدُّم العلّة على المعلول، والإطلاق ـ أيضاً ـ يجري مجرى العلّة؛ من حيث إنّ الإطلاق والتقييد في رتبة واحدة، فالإطلاق في رتبة علّة الحكم، وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلّق وتركه، فإنّ التقدير معلول الخطاب؛ لأنّ الخطاب يقتضي فعل المتعلّق وطرد تركه.

**الوجه الثاني:** أنّ الخطاب في التقادير السابقة يكون متعرّضاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غايته أنّه تعرّض لوجوده عند وجودها، وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك، فإنّ الخطاب بنفسه متكفّل لبيان هذا التقدير؛ حيث إنّه يقتضي فعل المتعلّق وعدم تركه.

**إذا عرفت ذلك فاعلم:** أنّه يترتّب على ماذكرناه طوليّة الخطابين؛ وذلك لأنّ خطاب الأهمّ يكون متعرِّضاً لموضوع خطاب المهمّ، ومقتضياً لهدمه ورفعه تشريعاً؛ لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ، فالأهمّ يقتضي طرد موضوع المهمّ، والمهمّ لايتعرّض لموضوعه، وليس بينهما مطاردة، وليسا في رتبة واحدة، بل خطاب الأهمّ مقدّم على خطاب المهمّ برتبتين أو ثلاث،

ومع هذا الاختلاف في الرتبة لايُعقل عرضيّتهما[١].

**أقول:** في هذه المقدّمة مواقع للنظر، نذكر مهمّاتها:

**الأوّل:** ما ذكر من الفرق بين الإطلاق والتقييد اللحاظيّين وما هو نتيجتهما ـ وأنّ الثاني لايمكن فيه الإطلاق والتقييد، ولابدّ لإثبات نتيجة الإطلاق من التشبُّث بدليل آخر، ولايمكن التمسُّك بالإطلاق لإثبات الحكم للجاهل والعالم ـ فمنظور فيه؛ لأنّ معنى الإطلاق ليس إلاّ جعلَ طبيعةٍ ـ مثلاً ـ متعلَّقاً أو موضوعاً للحكم من غير تقييدها بقيد، وهو ـ بما أنّه فعل اختياريّ للمتكلّم الملتفت ـ كاشف عن كونها تمام الموضوع، وهذا ليس من الدلالات اللّفظيّة، ولايتقوّم باللحاظ وبإمكانه في هذا اللفظ الصادر منه.

**فإذا قال:** «يجب على المُظاهِر عتق رقبة» ولم يقيّدها بشيء، يحكم العقلاء بأنّ تمامَ الموضوع للوجوب على المُظاهر عِتقُ الرقبة من غير دخالة شيءٍ فيه، وأنّ الظِّهار سبب لوجوب العتق من غير قيد، فموضوع احتجاج العقلاء هو أخذ شيء بلاقيد ـ موضوعاً أو متعلَّقاً أو سبباً وهكذا ـ مع إمكان بيان القيد ولو بدليل آخر، فلو سُلّم عدم إمكان تقييد الموضوع أو غيره بما يتأخّر عن الحكم في هذا الكلام لم يضرّ بجواز التمسُّك بالإطلاق بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر، فالتمسُّك بإطلاق الأدلّة لإثبات الأحكام للعالم والجاهل، ممّا لاينبغي الإشكال فيه.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٧، فوائد الأصول ١: ٣٤٨ ـ ٣٥٢.

وما قد يقال في بيان الفرق بين مايمكن التقييد في اللفظ وبين غيره: من أنّ الأوّل إطلاق لفظيّ والآخر حاليّ ـ مع أنّه لا يرجع إلى محصَّل؛ ضرورة أنّ الإطلاق ليس من المفاهيم الدالّ عليها اللفظُ، فليس الإطلاق في كلا القسمين إلاّ معنىً واحداً ـ لايضرّ بالمطلوب؛ لجواز التمسُّك بالإطلاق الحالي لرفع احتمال القيد.

هذا، مضافاً إلى منع عدم إمكان التقييد في مثل الجهل والعلم بالخطاب، فإنّ التقييد غالباً يكون بلحاظ مستقلّ و نظر مستأنف، فإذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» لاتكون إفادة التقييد بنفس الرقبة، بل بقيد المؤمنة، وهو منظور إليه استقلالاً، ولا إشكال في إمكان النظر المستأنف إلى الحكم المجعول في الكلام وتقييده بقيد الجهل والعلم، ولافرق بين قوله: «اعتِق رقبة مؤمنة» و «اعتِق رقبة معلومة الحكم» في جواز التقييد ولا جوازه، وقد فرغنا من جواز أخذ مايأتي من قبل الأمر في متعلّقه في باب التعبُّدي والتوصُّلي، فهذا التقسيم ممّا لايترتّب عليه أثر.

نعم، فيما لايمكن التقييد مُطلقاً ـ مثل الإتيان والترك ـ لايجوز التمسُّك بالإطلاق والاحتجاج العقلائيّ، لامن باب أنّ الإطلاق لايمكن، كما زعم المستدلّ أنّ الإطلاق مستلزم لطلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين؛ ضرورة بطلان ماذكر؛ لأنّ الإطلاق ليس الجمع بين التقييدين حتّى يلزم ماذكر، بل هو عبارة عن عدم التقييد بقيد أمكن تقييده أم لا.

وأمّا ما تكرّر في كلامهم من أنّ الإطلاق عدم التقييد فيما من شأنه

التقييد[١]، فهو صحيح في محلّه؛ لأنّ موضوع كلامهم في باب المطلق والمقيّد هو الإطلاق الذي يحتجّ به على المتكلّم والمخاطب، وقد عرفت أنّ موضوع الاحتجاج إنّما هو قسم من الإطلاقات؛ أي مايمكن تقييده، وليس المقصود أنّ مالايمكن تقييده ليس إطلاقاً، بل هو ـ أيضاً ـ إطلاق ويتقابل مع التقييد تقابُل الإيجاب والسلب، لاالعدم والملكة.

**وبالجملة:** لايلزم من الإطلاق في القسم الثالث شيء من المحذورات المُتوهَّمة إلاّ أن يرجع الإطلاق إلى التقييدات، وهو كما ترى.

**الثاني:** أنّ الدافع لطلب الجمع ليس كون أمر الأهمّ والمهمّ في رتبتين[٢]، بل الدافع هو سقوط أمر الأهمّ بعصيانه ومُضيّ وقته، وعدم ثبوت أمر المهمّ إلاّ بعد سقوط الأهمّ أو مساوقاً له.

ولو كان نفس ترتُّب الأمرين دافعاً لذلك لوجب الدفع مع الاشتراط بإطاعة الأهمّ، فإنّها متأخّرة عن أمره، ولو جعلت شرطاً تصير مُقدَّمة على أمر المهمّ تقدُّم الموضوع على حكمه، مع أنّ ذلك يقتضي الجمع على مبناه، فيكشف ذلك عن أنّ مناط دفع طلب الضدّين أمر آخر غير نفس الترتُّب، وهو ماذكرنا، وسيأتي[٣] مزيد بيان له إن شاء اللّه.

**الثالث:** أنّ العصيان لايكون مُتأخّراً رتبةً عن الأمر؛ لعدم ملاك التأخُّر

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٤١/سطر ٤ ـ ٥.

(٢) يحتمل أن تقرأ الكلمة في المخطوطة: «مرتبتين»، والأقرب ما أثبتناه.

(٣) وذلك في صفحة: ٥٢ ـ ٥٣ من هذا الجزء.

الرُّتبي فيه، فإنّه إمّا من ناحية العلِّيّة والمعلوليّة، أو كون شيءٍ جزءاً للعلّة أو جزءاً للماهيّة أو شرطاً للتأثير أو التأثُّر، وكلّها مفقود بالنسبة إلى العصيان.

**لايقال**: إنّ إطاعة كلّ أمر مُتأخّرة عن الأمر رُتبةً؛ لأنّها عبارة عن الانبعاث عن البعث، ولا إشكال في تأخُّر الانبعاث عن البعث رتبةً تأخُّر المعلول عن علّته أو عن جزئها، والعصيان عبارة عن ترك الامتثال بلا عذر، وهو مصداق نقيض الإطاعة، والماهيّة ومصداقها ليسا في رتبتين؛ لمكان اتّحادهما الذاتي، فالعصيان في رتبة نقيض الإطاعة، ونقيض الإطاعة في رتبتها؛ لأنّ النقيضين في رُتبة واحدة، وما مع المتأخّر رُتبةً متأخّر كذلك، فينتج أنّ العصيان مُتأخّر عن الأمر.

**وأيضاً**: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، فالأمر بالأهمّ دافع للعصيان وعلّة لرفعه، وعلّة الشيء مقدّمة عليه، والعصيان ورفعه في رتبة واحدة؛ لكونهما نقيضين، وما مع المعلول مؤخّر عن العلّة.

**فإنّه يقال**: كون النقيضين في رتبة واحدة ممنوع، مرّ الكلام فيه، وكونُ ما مع المتأخّر متأخّراً رُتبةً ممنوع أيضاً؛ لأنّ مناط التأخُّر الرُّتبي هو ما قدّمناه، ومع فقدانه لاوجه للتأخُّر، وقياسُ التأخُّر الرُّتبي الذي يُدركه العقل لأجل بعض المناطات بالتأخّر الزماني الخارجي، مع الفارق. فاتّضح الجواب عن الشُّبهتين، وقد أغمضنا عن بعض الشبهات الواردة عليهما.

**نعم**، العصيان يتأخّر عن الأمر زماناً لو أُغمض عن الإشكال الآتي، وهو غير التأخُّر الرُّتبي.

**هذا**، مضافاً إلى أنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عُذر، وهو معنىً عدميّ لايمكن أن يتّصف بحيثيّة وجوديّة مطلقاً، وقد تكرّر منّا[1]: أنّ القضايا الصادقة التي موضوعاتها أُمور عدميّة لابدّ وأن تكون من السالبة المحصّلة أو ترجع إليها، والموجبات مطلقاً لاتصدق في الأعدام إلاّ بتأوُّل وفي بعض القضايا الغير المعتبرة، كقوله: «العدم عدم»، فالعصيان بما أنّه عدميّ لايمكن أن يتأخّر عن شيء أو يتقدّم ،ولايمكن أن يكون موضوعاً لحكم ولا شرطاً لشيء أو مانعاً عنه.

وبما ذكرنا ينهدم أساس الترتُّب؛ لأنّه مبنيّ على التقدُّم والتأخُّر الرُّتبيّين، وهما بين الأمر وإطاعته ـ على تأمُّل فيه أيضاً ـ لابينه وبين عصيانه. اللّهم إلاّ أن يُجعل الموضوع [هو] الذي لايأتي بالمأمور به بلاعُذر، لكن مع ذلك لايكون التقدُّم رُتبيّاً.

**المقدّمة الخامسة:** الموضوع للحكم إمّا غير قابل للوضع والرفع التشريعيّين، كالعقل، والبلوغ، أو قابل لهما، والثاني إمّا قابل للدفع والرفع، أو قابل للدفع فقط، وعلى التقديرين إمّا أن يكون قابلاً للرفع الاختياري للمكلّف ـ أيضاً ـ أو لا، والرفع التشريعي إمّا أن يكون بنفس التكليف أو بامتثاله.

ومحلّ البحث في الأهمّ والمهمّ هو هذا الأخير، وهو ما إذا كان امتثال التكليف رافعاً لموضوع الآخر حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين في الفعليّة؛ لأنّه ما لم يتحقّق امتثال أحد الخطابين ـ الذي فرضنا أنّه رافع لموضوع

---

(١) وذلك في صفحة: ١٢ من هذا الجزء.

الآخر بامتثاله ـ لايرتفع الخطاب الآخر، فيجتمع الخطابان في الزمان والفعليّة بتحقُّق موضوعهما.

**والتحقيق**: أنّ اجتماع مثل هذين الخطابين لايوجب إيجاب الجمع، ولابدّ أوّلاً من معرفة معنى الجمع وما يقتضي إيجابه، فنقول:

أمّا الجمع فهو عبارة عن اجتماع كلٍّ منهما في زمان امتثال الآخر؛ بحيث يكون ظرف امتثالهما واحداً، وأمّا الذي يوجب الجمع فهو أحد أمرين: إمّا تقييد كلٍّ من المتعلّقين أو أحدهما بحال إتيان الآخر، وإمّا إطلاق كلٍّ من الخطابين كذلك.

## والدليل على عدم إيجاب الجمع أُمور:

**الأمر الأوّل**: أنّه لو اقتضيا إيجاب الجمع والحال هذه لَلزم المحال في طرف المطلوب؛ لأنّ مطلوبيّة المُهمّ إنّما تكون في ظرف عصيان الأهمّ، فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبيّة في ظرف امتثاله ـ كما هو لازم إيجاب الجمع ـ لزم الجمع بين النقيضين؛ إذ يلزم أن لايكون مطلوباً قبل العصيان ومطلوباً قبله.

**الأمر الثاني**: أنّه يلزم المحال في طرف الطلب؛ لأنّ خطاب الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع الخطابان في رُتبة لزم اجتماع الشيء مع علّة عدمه، أو خروج العلّة عن العلّية، أو خروج العدم عن كونه عدماً، وكلّ ذلك خُلف محال.

**الأمر الثالث:** أنّ البرهان المنطقي ـ أيضاً ـ يقتضي عدم إيجاب الجمع؛ فإنّ الخطاب الترتُّبي بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع في النسبة الطلبيّة في جانب المهمّ والنسبة التلبُّسيّة في جانب الأهمّ، فصورة القضيّة هكذا: إمّا أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ، وإمّا أن يجب عليه المهمّ، ومعه كيف يعقل إيجاب الجمع[1]؟!.

أقول: ـ بعد الغضّ عن الإشكال ببعض ماذكره ـ أنّ ماذكره من عدم اقتضاء هذين الخطابين الجمعَ ممّا لاإشكال فيه، إنّما الكلام في مناط عدم الاقتضاء، فلابدّ من استقصاء العناوين التي يتصوّر أخذها شرطاً لخطاب المهمّ أو موضوعاً له؛ حتّى يتّضح موارد اقتضاء الجمع وعدم اقتضائه والمناط فيهما، فنقول:

الشرط إمّا أن يكون العصيان الخارجي، أو التلبُّس بالعصيان والأخذ والشروع فيه، كما تشبّث به المستدلّ في خلال كلامه، أو العنوان الانتزاعي من العاصي، كـ«الذي يعصي» أو «الذي يتعقّبه العصيان». وتلك العناوين إمّا يكون ظرف تحقُّقها أو انتزاعها ظرف تحقُّق العصيان، أو ظرف الشروع فيه، أو قبلهما:

فإن كان العصيان الخارجي أو مايساوقه خارجاً ـ أيّ عنوان كان ـ يلزم الخروج عن بحث الترتُّب وإن لم يلزم إيجاب الجمع؛وذلك لأنه مادام عدم تحقُّق العصيان لايكون أمر المهمّ فعليّاً، وبتحقُّق العصيان يسقط أمر الأهمّ

---

(١) فوائد الأصول ١: ٣٥٢ ـ ٣٦٣، أجود التقريرات ١: ٢٩٨ ـ ٣٠٧.

بخروج متعلّقه عن إمكان الإتيان به؛ إذ مع إمكانه لايتحقّق العصيان، ومع عدم إمكانه لايعقل بقاء الأمر الفعليّ، من غير فرق بين كون العصيان زمانيَّ التحقّق أو آنيَّه، ففي الثاني ـ أيضاً ـ قبل تحقُّق الآن ظرف أمر الأهمّ فقط، وبتحقُّقه يتحقّق العصيان، ويسقط أمر الأهمّ، ويثبت أمر المهمّ، فأين اجتماعهما؟!

فلازم اجتماعهما في الفعليّة: إمّا تخلُّف المشروط عن شرطه بتقدُّمه عليه إن تعلّق أمر المهمّ قبل تحقّق المعصية، أو بقاء أمر الأهمّ مع تحقّق المعصية وعجز المكلَّف عن الإتيان به، وهما محالان.

وأمّا توهّم كون العصيان في الرتبة العقليّة فواضح الفساد؛ لأنّ العصيان ترك المأمور به بلا عُذر خارجاً، ولا ربط له بالرُّتبة العقليّة.

وهذا الإشكال وارد ـ أيضاً ـ على جعل الشرط ما يكون مساوقاً للعصيان خارجاً طابق النعل بالنعل.

وأمّا إن جُعل الشرط التلبُّس بالعصيان بمعنى الأخذ والشروع فيه ـ فمضافاً إلى أنّ العصيان فيما نحن فيه ليس من الأمور الممتدّة أو المركّبة ممّا يُتصوَّر فيه الأخذ والشروع، بل إذا تُرك المأمور به إلى حدّ سلب القدرة ينتزع منه العصيان في حين سلب القدرة، ولاينتزع قبله، فتحقُّق العصيان آنيّ وإن كان مُحتاجاً في بعض الأحيان إلى مُضيّ زمانٍ حتّى تُسلب القدرة، فالعصيان بنفسه لايكون مُتدرِّج الوجود حتّى يأتيَ فيه الشروع والختم ـ.

**يرد عليه**: أنّ الشروع فيه: إمّا مُحقِّق العصيان، أولا، ولاثالث لهما.

فالأوّل هو القسم الأوّل بعينه، ويرد عليه ماتقدّم، والثاني يأتي حكمه في القسم الآتي.

وإن جعل الشرط أمراً انتزاعياً من العصيان الخارجي فلازمه طلب الجمع؛ لأنّ الأمر الانتزاعي مُتحقّق قبل وقت امتثال الأهمّ وقبل عصيانه، فأمر المهمّ صار فعليّاً باعثاً نحو المأمور به، وأمر الأهمّ لم يسقط و بقي على باعثيّته قبل تحقُّق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الابن ـ مثلاً ـ أوّل الزوال بعنوان «المكلّف»، وذاك إلى إنقاذ الأب كذلك بعنوان «الذي يكون عاصياً فيما بعد»، والمُكلّفُ الذي يكون عاصياً فيما بعد مبعوث فعلاً نحو ذاك وذلك، وغير قادر على ذلك، ومُجرّد اختلاف العنوانين وطُوليّة موضوع الأمرين لايدفع طلب الجمع؛ ألا ترى أنّ عنوان المطيع ـ أيضاً ـ مؤخّر عن الأمر، فلو جعل شرطاً يكون مُقدَّماً على أمر المهمّ، فيصير أمر الأهمّ مُقدَّماً عليه برُتبتين، ومع ذلك لايَدفع ذلك طلبَ جمع الضدّين.

وبذلك يتّضح أنّ التقدُّم الرُّتبي ليس مناطاً لدفع التضادّ، والعصيان إذا جُعل شرطاً مع عدم تأخُّره عن أمر الأهمّ ـ كما مرّ ـ يُدفع به التضادّ؛ لا للتقدّم، بل لعدم جمع الأمرين الفعليّين؛ لما عرفت من أنّ ثبوت أمر المهمّ مساوق لسقوط أمر الأهمّ، وهذا هو تمام المناط لرفع التضادّ وطلب الجمع، وهو هدم أساس الترتُّب، وكذا يتّضح حال سائر العناوين المساوقة لهذا الأمر الانتزاعي.

**فتحصّل من جميع ما ذكرناه:** أنّ مايُدفع به التضادّ وطلب الجمع خارج عن أساس الترتُّب رأساً.

**وماقد يقال:** من أنّ المكلّف لو جمع بين الأهمّ والُمهمّ لم يقعا على صفة المطلوبيّة، وهذا آية عدم الأمر بالجمع(١).

**مدفوع:** بأنّ الذي يعصي يمتنع عليه الجمع بينهما؛ للزوم اجتماع النقيضين، وإلاّ فلو فرض جواز الجمع ـ بمعنى أنّ العاصي مع كونه عاصياً أتى بالأهمّ ـ وقع كلّ منهما على صفة المطلوبية؛ لأنّ الذي يعصي مع كونه عاصياً في ظرفه مطلوب منه الإتيان بالأهمّ؛ لعدم سقوط أمره بالضرورة، ما لم يتحقّق العصيان خارجاً، والفرض أنّ شرط المهمّ حاصل أيضاً، فيكون مطلوباً.

**إن قلت:** أدلّ دليلٍ على إمكان الشيء وقوعه، وقد وقع في الشرعيّات مالا محيص عن الالتزام به، مع أنّها من الخطاب الترتّبي:

منها: ما لوفرض حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب وأقام، فلا إشكال في وجوب الصوم عليه، فيكون في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر قد توجّه إليه كلّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم، لكن مُترتِّباً؛ يعني أنّ وجوب الصوم يكون مُترتِّباً على عصيان حرمة الإقامة، ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة بالخطاب الترتُّبي.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٣٦٣.

**ومنها**: لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أوّل الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مُترتِّباً على عصيان وجوب الإقامة؛ حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجّه إليه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة، فإنّ وجوب التمام مترتِّب على عصيان حرمة الإقامة.

**ومنها**: وجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدَّين إذا لم يكن الدَّين من عام الربح، إلى غير ذلك[1].

**قلت فيه أوّلاً**: أنّ الخطابات التي فُرض ترتُّبها على عصيان خطابات أُخر تكون فعليّتها بعد تحقُّق العصيان، وبتحقُّق العصيان خارجاً تسقط تلك الخطابات، فلايمكن اجتماع الخطابين الفعليّين في حال من الأحوال، فلايُعقل تعلُّق خطاب الصوم المترتِّب على عصيان الإقامة إلى الزوال في الأوّل الحقيقي من الفجر، فإنّ أوّل الفجر لم يكن ظرف العصيان، ومع عدم تحقُّقه لايُعقل فعليّة المشروط به، وكذا الحال في سائر الفروع المفروضة.

**وثانياً**: أنّ خطاب الصوم والإتمام والقصر لم يترتّب على عصيان حرمة الإقامة أو وجوبها، بل مُترتِّب على عزم الإقامة وعدمه، ومع عزمها لايُعقل إيجاب الخروج وإيجاب الصوم عليه؛ للزوم طلب الضدّين، وكذا الأمر بالصلاة فعلاً تماماً والخروج أمر بالضدّين.

**وثالثاً**: أنّ خطابات الصوم وإتمام الصلاة وقصرها لم تكن مترتِّبة على عصيان حرمة الإقامة أو وجوبها، بل على عزم الإقامة ـ كما تقدّم ـ أو نفسها

(١) فوائد الأصول ١: ٣٥٧ـ٣٥٩.

فرضاً، وليس شيء منهما متـأخّراً عن تلك الخطابات، فإنّ المتأخّر عن الأمر أو النهي ـ بعد التسليم ـ عصيانهمـا، دون ذات الإقامة أو عـزمها؛ لعـدم ملاك التأخُّر فيهـما، فالعصيان لاُينتزع من نفس الإقامـة بما هي، بل من حيثيّة زائدة عليـها، وهي كـونها مـصداقـاً عرضـيّاً لمخـالفة المأمـور به أو المنهيّ عنه، وهذه الحيثيّة مـتأخّـرة عن الأمـر والنهي، لاذات الإقامـة بما هي أو عـزمهـا بما هو، فالنقوض كلّها أجنبيّة عن باب الترتُّب[1].

وأمّا وجوب الخمس فلم يكن مُترتِّبـاً على عصيان وجوب الدَّين في آية أو رواية، بل الخمس إنّمـا يتعلّق بالغنيـمة أو الفائدة الزائدة عـن مُؤنة السنة، ومع أداء الدَّين لم تبقَ فـائدة حـتّى يتـعلّق بهـا الخـمس، من غـيـر أن يكون خطابه مُتـرتِّبـاً على عصـيان خطاب آخـر، فإيفـاء الدَّين رافع لموضوع الخـمس، لأنّ خطابه مُترتّب على عصيانه.

وممّا ذكرنا من الإيراد على الترتُّب يظهـر النظر في تقرير آخر لعدم المطاردة بين الأمرين، وهو:

أنّ اقتضـاء كلّ أمر لطاعة نفسه في رتبة سابقة على طاعته، وهي رتبة أثره، فإنّ كلّ علّة منعزلة عن التأثير في رتبة أثرها، وإنّما اقتضاؤه في مرتبة ذاته، ولمّا كان الـعصـيان نقـيض الطاعة فـيجب أن يكون في رتبـتهـا، فيلزم تأخّـره عن الأمر، فـإذا اُنيط أمرٌ بعصيـان هذا الأمر فلاتُعقـل المزاحمة بينهمـا؛ إذ في رتبة

(١) هذا كلّه مع الغضّ عن أنّ تلك العنـاوين ليست بذاتهـا واجبة أو مـحرّمـة، ومع تعلُّق النذر وشبهه [بها] لم تصرْ واجبةً أو مُحرّمةً كما مرّ نظيره. [منه قدّس سرّه]

تأثير أمر الأهمّ لاوجود لأمر المهمّ، وفي رتبة الأمر بالمهمّ لايكون اقتضاء للأمر بالأهمّ، فلا يقتضي مثل هذين الأمرين إلقاء المكلّف فيما لايطاق[١].

وفيه: أنّ الإناطة بالعصيان وإن ترفع التضادّ والمزاحمة بينهما، لكن لالمناط التقدُّم الرُّتبي، بل لسقوط فعليّة الأمر بالأهمّ لأجل العصيان وعدم فعليّة أمر المهمّ إلاّ بعد العصيان، فلايجتمع الأمران في حين من الأحيان، وهذا هدم أساس الترتُّب.

هذا، مع ورود مايرد على التقرير المتقدّم ـ من عدم تأخُّر العصيان عن الأمر ـ على هذا أيضاً.

وقد قرَّرَ عدمَ المطاردة بعضُ مدقّقي العصر[٢] ـ رحمه اللّه ـ بعد الإشارة إلى الترتُّب وتصديقه بأنّه في غاية المتانة، والنظرِ فيه: بأنّ ذلك لايقتضي طُوليّة الأمر واشتراط أحدهما بعصيان الآخر، قائلاً: بأنّه لا إشكال في حكم العقل بالتخيير في صورة تساوي المصلحتين، وليس مرجع التخيير إلى اشتراط وجوب كلٍّ بعصيان الآخر؛ للزوم تأخُّر كلٍّ عن الآخر رُتبةً، وليس مرجعه ـ أيضاً ـ إلى اشتراط كلّ أمر بعدم وجود غيره؛ إذ في مثل ذلك وإن لم يلزم المحذور المتقدِّم ولامحذور إيجاب ا لضدّين بنحو المطاردة في ظرف عدم الضدّين؛ إذ لازم الاشتراط أن لايقتضي كلٌّ أمرٍ إيجادَ مقتضاه حال وجود الآخر، ولم يخرج الطلب المشروط عن كونه مشروطاً، لكن مع ذلك لاداعي

(١) نهاية الدراية ١: ٢٣٣/ سطر ١٦ ـ ٢٣.

(٢) مقالات الأصول ١: ١١٩ـ١٢٠.

[إلى] تقييد الطلب وإناطته بعد إمكان توجّه الطلبِ الناقص إلى سائر الجهات، الملازمِ لتحقُّق الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الاتّفاق، فيرجع ما ذكرنا إلى أنّ كلّ طلب في ظرف المزاحمة يقتضي المنع عن بعض أنحاء التروك، قبال الطلب التامّ المقتضي لجميع أنحائه، مع اشتراكهما في إطلاق الطلب.

**فلنا أن نقول**: إنّ الطلب بالنحو المزبور إذا لم يكن بينهما مطاردة لنقص فيهما، كذلك لم يكن بينهما مطاردة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد ولو لم يشترط الناقص بعصيان التامّ؛ إذ مقتضى الطلب الناقص حفظ سائر الجهات في ظرف انسداد الباب الملازم لوجود الضدّ، فكيف يقتضي الطلب التامّ طردَ هذا المقتضي؛ إذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفي ظرفه لا اقتضاءَ للطلب الناقص؟! فأين المطاردة من طرف واحد، فضلاً عن الطرفين؟! انتهى.

ولا يخفى أنّه يرد عليه مايرد على الوجهين المتقدّمين؛ لاشتراكه معهما في نقطة الضعف وإن فارقهما في جهة أُخرى، فنقول:

إنّه قبل تحقُّق إطاعة الطلب التامّ وعصيانه لاشُبهة في اقتضائه البعث نحو مُتَعلَّقه فعلاً؛ لعدم سقوطه بهما، فطلب الناقص هل يُؤخذ على نحو يكون في هذا الحين باعثاً نحو متعلَّقه، أولا؟

**فعلى الأوّل**: يلزم طلب الجمع بين الضدّين.

**وعلى الثاني**: يخرج عن محطّ البحث، ويكون باعثيّة المهمّ بعد سقوط أمر

الأهمّ، وأمّا قبله فلمّا لم تكن الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الاتّفاق مُتحقّقة لم يكن أمر المهمّ فعليّاً.

**وبعبارة أُخرى:** أنّ الطلبَ الناقص المتوجّه إلى سائر الجهات الملازمَ لتحقُّق الجهة الملازمة لعدم الآخر ـ من باب الاتّفاق ـ قبلَ تحقُّق هذه الجهة الملازمة لعدم الآخر لم يكن باعثاً فعلاً، وأمر الأهمّ في هذا الحال باعث فقط، وإذا تحقّقت الجهة الملازمة لعدم الآخر خارجاً ـ أي صار العصيان مُتحقِّقاً ـ خرج أمر الأهمّ عن الفعليّة، وصار أمر المهمّ فعليّاً، وعدم المطاردة بهذا المعنى لا إشكال فيه، لكنّه خارج عن محطّ البحث وهادم لأساس الترتُّب.

ولو أُخذ النقصان لامن هذه الجهة، بل من الجهة الملازمة لكون الآخر معدوماً في محلّه ـ أي بعنوان انتزاعيّ ـ ورد عليه: لزوم المطاردة، فرفع المطاردة مرهون بتحقّق العصيان خارجاً، وهوملازم لسقوط أمر الأهمّ، وهادم لأساس الترتُّب، وكذا لأساس ما أفاد ذلك المحقّق.

**وبالجملة:** هذا الوجه عين الوجه الأوّل وجهاً وإيراداً، ومفترق عنه بجهات، منها كون الأوّل مشتملاً على التطويل المُمِلّ، وهو على التقصير المخلّ.

# الفصل السادس

# في جواز الأمر مع انتفاء الشرط

هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه؟

في تقرير محطّ البحث احتمالات، بعضها منافٍ لعنوان البحث، كاحتمال كون الجواز بمعنى الإمكان الذاتي؛ لأنّ علم الآمر غير ممكن الدَّخل في الإمكان الذاتي وامتناعه، وبعضها معلوم العدم، كاحتمالٍ ذكره في الفصول[1]، وتبعه المحقّق الخراساني[2] - رحمه اللّه - وجعله وجه التصالح بين الفريقين؛ ضرورة أنّ أدلّتهما تنافي ذلك التصالح، وإن كان بعضها لايخلو من مناسبة لما ذكر.

ولايبعد أن يكون هذا البحث من تتمّة بحث الطلب والإرادة، فإنّ

(١) الفصول الغرويّة: ١٠٩/سطر ١٩.

(٢) الكفاية ١: ٢٢٠.

الإماميّة لمّا اختاروا بطلان الكلام النفسي وجعلوا الإرادة مبدأ للطلب ـ أيّ طلب كان ـ ذهبوا إلى امتناع توجُّه الإرادة إلى ما لايمكن تحقّقه؛ إمّا لفقدان شرط المأمور به أو لعدم قدرة المكلّف.

والأشاعرة لمّا جعلوا الطلب غير الإرادة و لم يجعلوها من مبادئه جوّزوا ذلك، وقالوا: قديطلب المولى شيئاً ولا يريده، وقد ينهى عنه وهويريده.

ثمّ إنّ البحث قد يقع في الأوامر الشخصيّة، كأمره ـ تعالى ـ للخليل ـ عليه السلام ـ وقد يقع في الأوامر الكلّية القانونيّة، فعلى الأوّل فلاإشكال في امتناع توجُّه البعث لغرض الانبعاث إلى مَن عَلِم الآمر فقدان شرط التكليف فيه، بل لايمكن ذلك بالنسبة إلى من يعلم أنّه لاينبعث ولو عصياناً، بل إلى من يعلم أنّه آتٍ بنفسه بمتعلّق الطلب ولايكون الطلب مؤثّراً فيه بوجه؛ ضرورة أنّ البعث لغرض الانبعاث إنّما يمكن فيما يحتمل أو يعلم تأثيره فيه، ومع العلم بعدم التأثير لايمكن البعث لغرض الانبعاث، وكذا الحال في الزجر والنهي.

ولايخفى أنّ مناط امتناع إرادة البعث لغاية الانبعاث في هذه الموارد واحد، وهو عدم تحقّق مبادىء الإرادة، من غير فرق بين امتناع الانبعاث ذاتاً أو وقوعاً أو إمكانه مع العلم بعدم وقوعه. هذا كلّه في الإرادة الشخصيّة المتوجّهة إلى أشخاص معيَّنين.

وأمّا الإرادة التشريعيّة القانونية فغايتها ليست انبعاث كلّ واحد واحد، بل الغاية فيها ـ بحيث تصير مبدأ لها ـ هي أنّ هذا التشريع بما أنّه تشريع قانونيّ

لايكون بلا أثر، فإذا احتمل أو علم تأثيره في أشخاص [غير مُعيّنين من المجتمع] في [كافّة] الأعصار والأمصار، تتحقّق الإرادة التشريعيّة على نعت التقنين، ولايلزم فيها احتمال التأثير في كلّ واحد؛ لأنّ التشريع القانونيّ ليس تشريعات مستقلّة بالنسبة إلى كلّ مكلّف؛ حتّى يكون بالنسبة إلى كلّ واحد بعثاً لغرض الانبعاث، بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلّفين، وغرض هذا التشريع القانونيّ لابدّ وأن يلحظ بالنسبة إليه، لا إلى كلّ واحد مستقلاً، وإلاّ لزم عدم تكليف العُصاة والكفّار، بل والذي يأتي [بمتعلّق الأمر] ويترك متعلّق النهي بإرادته بلا تأثير لتكليف المولى فيه، وهذا ممّا لايمكن الالتزام به، وقد عرفت أنّ مناطَ الامتناع في البعث الشخصي في العاجز والقادر العاصي واحد، فإذن مالايجوز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط فيه هو الأوامر الشخصيّة المتوجِّهة إلى أشخاص معيّنين، وأمّا الأوامر الكلّيّة القانونية المتوجِّهة إلى عامّة المكلّفين، فلاتجوز مع فقد عامّتهم للشرط، وأمّا مع كون الفاقد والواجد [غير مُعيَّنين مع وجودهما] في كلّ عصر و مصر ـ كما هو الحال خارجاً ـ فلا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلاً، وإلاّ يلزم تقييده بعنوان غير العاصي وغير [الجاهل] وغير النائم، وهكذا، وهو كما ترى.

**وإن شئت قلت:** لايكون الخطاب العامّ خطابات مستقلّة لكلٍّ منها غاية مُستقلّة، فتدبّر.

# الفصل السابع

# في متعلَّق الأوامر و النواهي

هل الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع أو الأفراد؟

لاتخلو كلمات القوم في تحرير محلّ النزاع من اضطراب، فيظهر من بعضها أنّ المسألة عقليّة صِرفة أو مبنيّة عليها، وأنّ الإرادة والاشتياق والطلب لايمكن أن تتعلّق بما لايكون منشأ للآثار، فعلى القول بأصالة الوجود لابدّ من تعلُّقها به، وعلى القول بأصالة الماهيّة لابدّ أن تتعلّق بها[1].

أو أنّها مبنيّة على وجود الطبيعي وعدمه[2]، فعلى الأوّل تتعلّق بها، وعلى الثاني بالفرد؛ لامتناع تعلُّقها بما لاوجود له.

---

(١) الكفاية ١: ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢١٠، فوائد الأصول ٢: ٤١٦، نهاية الدراية ١: ٢٤٨ سطر ٦ - ٧.

**ويظهر من بعضها:** أنّ النزاع في أنّها تتعلّق بالطبائع أو بالوجود الخارجي؛ حيث أبطل الثاني بأنّه طلب الحاصل(١).

**ومن بعضها:** أنّها مسألة لُغويّة؛ حيث تشبّث بالتبادر في إثبات تعلّقها بالطبائع(٢).

**ومن بعضها:** أنّ النزاع في سراية الإرادة للخصوصيّات اللاحقة للطبيعة في الخارج وعدمها(٣)، إلى غير ذلك(٤).

**والتحقيق:** أنّ محطّ البحث ليس في تعلُّقها بالكلّي الطبيعي أو أفراده ممّا هو المصطلح في المنطق؛ فإنّ الماهيّات الاعتباريّة المخترعة كالصلاة والحجّ ليست من الكلّيّات الطبيعيّة، ولامصاديقها مصاديق الكلّي الطبيعي؛ فإنّ الماهيّات المخترعة وكذا أفرادها، ليست موجودة في الخارج؛ لأنّ المركّب الاختراعي ـ كالصلاة والحجّ ـ لم يكن تحت مقولة واحدة، ولا يكون لمجموع أُمورٍ وجود حتّى يكون مصداقاً لماهيّة وكلّي طبيعي.

وبه يظهر أنّ المسألة أجنبيّة عن أصالة الوجود والماهيّة، بل المراد من الطبيعي هاهنا هو العنوان الكلّي، سواء كان من الطبائع الأصيلة أم لا.

ولايختصّ البحث بصيغة الأمر والنهي، بل الكلام في متعلّق الطلب بأيّ دالّ كان؛ ولو بالجملة الإخباريّة في مقام الإنشاء.

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٨٠ ـ ٣٨٢.

(٢) الفصول الغروية: ١٠٧/ سطر ٣٧.

(٣) فوائد الأصول ٢: ٤١٧، نهاية الأفكار ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٦.

(٤) هداية المسترشدين: ١٥٩/ سطر ٤ ـ ٧.

ثمّ لايبعد أن يكون محطّ البحث: أنّ الأمر إذا تعلّق بماهيّة بالمعنى المتقدّم، هل يسري إلى الأفراد والمصاديق المُتصوّرة بنحو الإجمال منها؛ بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلُّقه بالمصاديق الملحوظة بنحو الإجمال، لابما هي ملحوظة ومتصوّرة بل بنفس ذاتها، كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فيكون معنى «صلِّ»: أوجد فردها ومصداقها، لاالفرد الخارجي ولا الذهني، بل ذاته المتصوّرة إجمالاً، فإنّ الأفراد قابلة للتصوُّر إجمالاً قبل وجودها، كما أنّ الطبيعة قابلة له قبله، وما ذكرنا نزاع معقول.

**والتحقيق:** أنّ الأوامر والنواهي مطلقاً مُتعلِّقة بالطبائع؛ بمعنى أنّ الآمر قبل تعلُّق أمره بشيء يتصوّره بكلّ ماهو دخيل في غرضه، ويبعث المكلّف نحوه ليوجده في الخارج؛ ضرورة أنّ البعث الحقيقي لايمكن أن يتعلّق بما هو أوسع أو أضيق ممّا هو دخيل في الغرض؛ للزوم تعلُّق الإرادة والشوق بغير المقصود أو به مع الزيادة جُزافاً، فإذا لم تكن للخصوصيّات الفرديّة دخالة في غرض الآمر لايمكن أن يبعث نحوها؛ لأنّ البعث تابع للإرادة التشريعيّة التابعة للمصالح، وتعلُّقها بما هو غير دخيل في تحصيلها ممتنع، كتعلُّقها ابتداءً بأمر بلا غاية.

وتوهُّم تعلُّقها تبعاً بما هو من ملازمات المراد باطل؛ لأنّه مع خروجه عن محطّ البحث ـ لأنّ الكلام ليس في استلزام إرادة لإرادة أُخرى كباب المقدّمة، بل في متعلّق الأمر ـ قد فرغنا عن بطلانه.

**وإن شئت قلت:** إنّ الطبيعة ـ أيّة طبيعة كانت ـ لا يُعقل أن تكون

مرآةً لشيء من الخصوصيّات الفرديّة اللاحقة لها في الخارج، ومجرّد اتّحادها معها خارجاً لايوجب الكشف والدلالة، فلايكون نفس تصوُّر الماهيّة كافياً في تصوّر الخصوصيّات، فلابدّ للآمر من تصوُّرها مستقلاً بصورة أو صور غير صورة الطبيعي ولو بالانتقال من الطبيعي إليها، ثمّ تتعلّق [بها مستقلاً إرادة أُخرى] غير الإرادة المتعلّقة بنفس الطبيعة، وهذه الإرادة جزاف محض.

**بل يمكن أن يقال:** إنّ تصوّر الأفراد غير تصوُّر الطبيعة؛ ضرورة أنّ تصوّر الخاصّ الجزئيّ من شؤون القوى النازلة للنفس، وتعقُّل الطبيعة من شؤون العاقلة بعد تجريد الخصوصيّات، فربّما يتصوّر الأفراد مع الغفلة عن نفس الطبيعة وبالعكس.

فالآمر إذا أراد توجيه الأمر إلى الطبيعة لابدّ من لحاظها في نفسها، وإذا أراد الأمر بالأفراد لابدّ من لحاظها: إمّا بعنوان إجماليّ، وهو مباين لعنوان الطبيعة في العقل، وإمّا تفصيلاً مع الإمكان، وهو ـ أيضاً ـ غير لحاظ الطبيعة.

فإذا فُرض كون الطبيعة ذات مصلحة ولو بوجودها الخارجيّ، فلابدّ للآمر من تصوُّرها وتصوُّر البعث إليها وإرادته، ففي هذا اللحاظ لاتكون الأفراد ملحوظة لا إجمالاً ولاتفصيلاً، ولاتكون ملازمة بين اللحاظين، وصِرفُ اتّحاد الخُصوصيّات الخارجية مع الطبيعة خارجاً لايوجب الملازمة العقليّة، فلا بُدّ لتعلُّق الأمر بها من لحاظ مُستأنف وإرادة مُستأنَفة جُزافاً.

ثمّ إنّ البعث نحو المأمور به، سواء كان بصيغة الأمر أو بدالّ آخر، وكذا

الزجر في النهي، هل هو عبارة عن طلب الوجود في الأمر، وطلب تركه أو الزجر عنه في النهي؛ بمعنى وضع الهيئة لطلب الإيجاد أو الوجود ـ مثلاً ـ أو استعمالها فيه.

أو أنّ البعث يتعلّق بوجود الطبيعة؛ بمعنى أنّ الهيئة موضوعة لنفس البعث، ولّما كان البعث إلى الطبيعة لامعنى له قُدّر الوجود.

أو لا ذا ولا ذاك، بل البعث إلى الطبيعة لازمه العقلي أو العرفي تحصيلها في الخارج، فقوله: «صلِّ» يفيد البعث إلى الطبيعة، ولكن الطبيعة لاتكون طبيعة حقيقةً وبالحمل الشائع إلاّ بوجودها الخارجي، فنفس الطبيعة ليست بشيء، وفي الوجود الذهني ليست هي هي حقيقة، فيكون البعث المتعلّق بنفس الطبيعة بعثاً إلى تحصيلها، و هولايكون إلاّ بإيجادها خارجاً عقلاً وعرفاً. وبعبارة أُخرى: أنّ إطاعة التحريك نحو الطبيعة والانبعاث عن البعث إليها بإيجادها وتحصيلها خارجاً؟ وجوه.

الظاهرهو الأخير؛ لأنّ الهيئة لم توضع إلاّ لإيقاع البعث نحو المادّة بحكم التبادر، والمادّة هي الطبيعة، والمتفاهم عرفاً من الأمر هو طلب المأمور به؛ أي البعث نحو المادّة؛ ولهذا لايفهم من مثل «أوجد الصلاة» إيجاد وجود الصلاة، بل يفهم منه البعث إلى الإيجاد.

## تنبيه: في كيفيّة تعلّق الأمر بالماهيّة:

هل يتعلّق الأمر بنفس الماهيّة، أو بما هي ملحوظة مرآةً للخارج باللحاظ

التصوُّري وإن كان اللاحظ يقطع بخلافه بالنظر التصديقي؟

**قديقال:** إنّ محطّ البحث في تعلُّق الأمر بالطبيعة هو الطبيعة على النحو الثاني، وأمّا نفس الطبيعة فلايُعقل تعلُّق الأمر بها؛ لأنّها من حيث هي ليست إلاّ هي؛ لاتكون مطلوبة ولامأموراً بها، فلابدّ أن تؤخذ الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوُّري؛ حتّى يمكن تعلُّق الأمر بها(١).

ولايخفى أن هذا ناشٍ من الغفلة عن معنى قولهم: الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، و لهذا زعم أنّ الماهيّة لايمكن أن يتعلّق بها أمر أو يلحقها شيء آخر، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل معنى هذا أنّ الأشياء كلّها منتفية عن مرتبة ذات الماهيّة، ولم يكن شيء عيناً لها ولاجزءً مقوِّماً، وأنّ كلّ ما ذكر يلحق بها وخارج عن ذاتها وذاتيّاتها، وهذا لايُنافي لحوق شيء بها، فالماهيّة وإن كانت من حيث هي ليست إلاّ هي ـ أي في مرتبة ذاتها لاتكون إلاّ نفس ذاتها ـ لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرها من خارج ذاتها، وكلّ مايلحقها ليس ذاتاً ولا ذاتيّاً لها؛ أي ذاتيّ باب إيساغوجي.

فالأمر إنّما يتعلّق بنفس الماهيّة من غير لحاظها متّحدة مع الخارج، بل لمّا رأى المولى أنّ الماهيّة في الخارج منشأ الآثار ـ من غير توجُّهٍ نوعاً إلى كون الآثار لوجودها أو لنفسها في الخارج ـ ولم تكن موجودة، يبعث المأمور إلى إيجادها وصيرورتها خارجيّة، فالمولى يرى أنّها معدومة، ويريد

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

بالأمر إخراجها من المعدوميّة إلى الموجوديّة بوسيلة المكلَّف. فلحاظ الاتّحاد التصوّري مع القطع بالخلاف تصديقاً ـ مع كونه لامحصّل له رأساً ـ لايفيد شيئاً، ومع الغفلة عن القطع بالخلاف منافٍ لتعلّق الأمر وتحريك المأمور نحو الإيجاد.

**وبالجملة**: هذا التكلُّف ناشٍ من توهُّم عدم إمكان تعلُّق الأمر بالماهيّة؛ لتخيُّل مُنافاة ذلك لما اشتهر بينهم من القول المتقدّم، مع أنّه أجنبيّ عنه.

فالتحقيق الذي يساعد عليه الوجدان: أنّ الأمر متعلّق بنفس الماهيّة في حين توجّه الآمر إلى معدوميّتها، ويريد بالأمر سدَّ باب إعدامِها، وإخراجَها إلى الوجود بوسيلة المكلّف.

هذا كلّه، مع أنّ مرآتيّة الماهيّة للأفراد غير معقولة، كما مرّ مراراً.

## نقد وتحصيل: في المراد من وجود الطبيعي خارجاً:

قد استأنف بعض المحقّقين(١) ـ بعد بنائه على تعلّق الأمر بالطبيعة ـ فصلاً محصّله: أنّه إذا تعلّق الأمر بعنوان على نحو صِرف الوجود، فهل يسري إلى أفراده تبادلاً، فتكون الأفراد بخُصوصيّاتها تحت الطلب، أم لا؟

وعلى الثاني فهل يسري إلى الحصص المقارنة للأفراد كما في الطبيعة السارية، أم لا، بل الطلب يقف على نفس الطبيعة؟

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٨٠ ـ ٣٨٨.

**قال**: توضيح المراد يحتاج إلى مقدّمة: وهي أنّ الطبيعيّ حسب أفراده يتحصّص، وكلّ فرد منه مشتمل على حصّة منه مغايرة للحصّة الأخرى، باعتبار محدوديّتها بالمشخّصات الفرديّة، ولا يُنافي ذلك اتّحاد تلك الحصص بحسب الذات، وهذا معنى قولهم: إنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأولاد(١)، وإنّ مع كلّ فرد أباً من الطبيعيّ غير الآخر، ويكون الآباء مع اختلافها بحسب المرتبة متّحدة ذاتاً.

**ثمّ قال**: التحقيق يقتضي وقوف الطلب على نفس الطبيعة، وأقام عليه دليلين، ثم قال: لايخفى أنّ عدم سراية الطلب إلى الحصص إنّما هو بالقياس إلى الحيثيّة التي تمتاز بها الحصص الفرديّة بعضها عن البعض الآخر المشترك معه في الجنس والفصل القريبين، وأمّا بالنسبة إلى الحيثيّة الأخرى التي بها تشترك تلك الحصص، وتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشاركة لها في الجنس القريب، وهي الحيثيّة التي بها قوام نوعيّتها، فلا بأس بدعوى السراية إليها، بل لعلّه لامحيص عنها من جهة أنّ الحصص بالقياس إلى تلك الحيثيّة واشتمالها على مقوّمها العالي، ليست إلاّ عين الطبيعيّ، ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعيّاً لا عقليّاً.

**إن قلت**: إنّ الطلب تعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة، لا المُعنونات الخارجيّة، فيستحيل سرايته إلى الحصص الفرديّة؛ حيث إنّها تباين الطبيعيّ ذهناً، وإن كان كلّ من الحصص والطبيعيّ ملحوظاً بنحو المرآتيّة.

---

(١) الأسفار ٢: ٨.

**قلت**: إنّ المدّعى هو تعلّق الطلب بالطبيعيّ بما هو مرآة للخارج، ولاريب في أنّ وجود الطبيعيّ في الخارج لايمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئيّ بالطبيعيّ الملحوظ مرآةً للخارج ليس إلاّ تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعيّ إلى حصصه، بل التعبير بها مسامحيّ؛ إذ بالنظر الدِّقّي يكون الطلب المتعلّق بالطبيعيّ الملحوظ مرآةً متوجّهاً إلى الجهة الجامعة بين الحصص، فمتعلّق الطلب في الحقيقة هي تلك الجهة الجامعة بعينها. انتهى بطوله.

الظاهر أنّه أشار في تحقيق الكلّي الطبيعيّ إلى ما اشتهر بين تلامذته نقلاً عنه: من أنّ الحصص بالنسبة إلى الأفراد كالآباء والأولاد، والطبيعي هو أب الآباء، وهو الجهة المشتركة بين الحصص، ويكون الطبيعيّ مرآةً لهذه الجهة المشتركة الخارجيّة.

وزعم أنّ المراد بقول بعض أهل فنّ المعقول: ـ إنّ الطبيعيّ بالنسبة إلى الأفراد كالآباء والأولاد ـ هو حصصه، وافترض آباءً هي الحصص، وأب الآباء وهو القدر المشترك بينها الذي يكون الطبيعيّ مرآةً له، غفلةً عن أنّ ماذكروا ـ من أنّ نسبة الطبيعيّ إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء ـ فرار عن الأب الواحد الذي التزم به الرجل الهمدانيّ الذي صادف الشيخ الرئيس، ففي الحقيقة جمع هذا المحقّق بين الالتزام بمقالة الرجل الهمدانيّ وبين ماذُكر جواباً له؛ غفلةً عن حقيقة الأمر.

ولمّا كان ذلك منشأ لاشتباه كثير منهم في كثير من المباحث، فلابأس بالإشارة الإجماليّة إلى مُراد الرجل الـهمدانيّ، ومراد القوم في مُقابله، فنقول:

زعم الرجل أنّ معنى وجود الطبيعيّ في الأعيان هو أنّ ذاتاً واحدةً بعينها مقارنة لكلّ واحد من المقارنات المختلفة موجودة بنعت الوحدة في الخارج، وأنّ مابه الاشتراك الذاتيّ بين الأفراد متحقّق خارجاً بما هو الجهة المشتركة.

وكأنّه توهّم ـ من قولهم: إنّ الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة هي الطبيعيّ، وقولهم: إنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج ـ أنّ مقصود القوم هو موجوديّة الجهة المشتركة بما هي كذلك في الخارج، قائلاً: هل بلغ من عقل الإنسان أن يظنّ أنّ هذا موضع خلاف بين الحكماء؟! على ما حكي عنه[1].

وربّما يُستدلّ لما توهّمه الرجل تارةً: بأنّ الطبيعيّ معنىً واحد منتزع من الخارج، ولايمكن أن يكون الكثير بما هو كثير منشأ لانتزاع الواحد، فلابدّ من جهة اشتراك خارجيّ بنعت الوحدة؛ حتّى يكون الطبيعيّ مرآةً لها ومُنتزعاً منها.

وأُخرى: بأنّ العلل المختلفة إذا فرض اجتماعها على معلول واحد، لابدّ فيها من جهة وحدة خارجيّة مُؤثّرة في الواحد بمقتضى قاعدة لزوم صدور الواحد عن الواحد.

---

(١) الأسفار ١: ٢٧٣.

وربّما يُمثّل لذلك بأمثلة جزئيّة، كتأثير بندقتين[١] في قتل شخص، وتأثير قوى أشخاص في رفع حجر، وتأثير النار والشمس في حرارة الماء[٢].. إلى غير ذلك من هوساتهم.

وهذا معنى كون الطبيعيّ كأب واحد بالنسبة إلى الأبناء؛ أي يكون بنعت الوحدة والاشتراك موجوداً في الخارج.

وفي مُقابله قول المحقّقين[٣]، وهو أنّ الطبيعيّ موجود في الخارج لابنعت الوحدة والنوعيّة واشتراك الكثرة فيه، بل من حيث طبيعته وماهيّته، وأنّ العموم والاشتراك لاحق له في موطن الذهن، والجهة المشتركة ليس لها موطن إلاّ العقل، والخارج موطن الكثرة، والطبيعيّ موجود في الخارج بوجودات متكثّرة، وهي متكثّرة حسب تكثُّر الأفراد والوجودات، لابمعنى تحصُّصه بحُصص؛ فإنّه لامُحصَّل له، بل بمعنى أن كلّ فرد متّحد في الخارج مع الطبيعيّ بتمام ذاته؛ لأنّ ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة، فهو مع الكثير كثير [ومع الواحد واحد].

فزيد إنسان، لاحصّة منه، وعمرو إنسان آخر، لا حصّة أُخرى منه، وهكذا، وإلاّ لزم كون زيد بعض الإنسان لا الإنسان، وعمرو كذلك، وهو

---

(١) البندقة : واحدة البندق والبنادق ، وهو ما يرمى به . مجمع البحرين ٥ : ص ١٤١ مادة « بندق » .

(٢) درر الفوائد ـ طبعة جماعة المدرّسين ـ ١: ١٩٢ هامش ١.

(٣) الأسفار ١ : ٢٧٢ ـ ٢٧٤، نهاية الأفكار ١: ٣٨٥.

ضروريّ الفساد.

فلو وجدت الجهة المشتركة في الخارج لزم أن تكون موجودة بنعت الوحدة، لأنّ الوجود مساوق للوحدة، فلزم إمّا وحدة جميع الأفراد وجوداً وماهيّة، أو كون الواحد كثيراً، وكون كلّ فرد موجوداً بوجودين: أحدهما بحيثيّة الجهة المشتركة، فيكون كلّ الأفراد واحداً في الوجود الخارجيّ من هذه الحيثيّة، و ثانيهما وجوده بالحيثيّة [المُميِّزة له عن] قرنائه.

وهذا ـ أي كون الإنسان غير موجود بنعت الوحدة والاشتراك بل بنعت الكثرة المحضة ـ مرادهم من أنّ الطبيعيّ مع الأفراد كالآباء مع الأولاد، لا الأب مع الأبناء.

وهذا الفاضل الأصوليّ لمّا لم يصل إلى مغزى [كلامهم] جمع بين الآباء والأب، فجعل للأفراد أباً وجدّاً هو أب الآباء، ولهذا تراه صرّح في جواب «إن قلت»: بأنّ وجود الطبيعيّ في الخارج هو الجهة المشتركة، وأنّ المرئيّ بالطبيعيّ الملحوظ مرآةً للخارج ليس إلاّ تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا بعينه قول الرجل الهمدانيّ الذي أفرد شيخ المشّائين رسالة لردّه.

وقد نُقِل نصّ الشيخ(١) بأنّ الإنسانيّة الموجودة كثيرة بالعدد، وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانيّة، لاكثرة باعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانيّة المقارنة لخواصّ زيد هي غير ذات الإنسانيّة المقارنة لخواصّ عمرو، فهما إنسانيّتان: إنسانيّة قارنت خواصّ زيد، وإنسانيّة قارنت خواصّ عمرو،

---

(١) الأسفار ١: ٣٧٤.

لاغيريّة باعتبار المقارنة حتّى تكون حيوانيّة واحدة تقارن المتقابلات من الفصول.انتهى.

وهذه العبارة ـ كما ترى ـ ناصّة على خلاف مازعم هذا المحقّق، مع أنّ البرهان قائم على خلافه.

وأمّا ما أيّدنا به قول الهمداني من حديث انتزاع الواحد عن الواحد، فبعد الغضّ عن أنّ الطبيعيّ ليس من الانتزاعيّات ـ بل من الماهيّات المتأصّلة الموجودة في الخارج تبعاً للوجود تحقّقاً وتكثّراً، وأنّ معنى موجوديّتها موجوديّتها ذاتاً تبعاً للوجود، لاموجوديّة منشأ انتزاعها، وأنّ كثرة الوجود منشأ تكثُّرها خارجاً؛ لأنّها بذاتها لاكثيرة ولا واحدة، فالكثرةُ تعرضها خارجاً؛ بمعنى صيرورة ذاتها كثيرة بتبع الوجود خارجاً، والوحدة تعرضها في العقل عند تجريدها عن كافّة اللواحق ـ أنّ الانتزاع هاهنا ليس إلاّ عبارة عن إدراك النفس من كلّ فرد بعد تجريده عن المميّزات ما تدرك من فرد آخر.

فإذا جرّدت النفسُ خصوصيّات «زيد» تُدرك منه معنى الإنسان أي طبيعيّه من غير اتّصافه بنعت الوحدة المشتركة النوعيّة، وكذا إذا جرَّدت خُصوصيّاتِ «عمرو» تنال منه ماتنال من «زيد» بلاتفاوت، وبعد لحاظ كونه مشتركاً بين الأفراد تحكم بأنّه الجهة المشتركة، فالوحدة تعرضه في العقل عند التحليل والتجزئة، لافي الخارج ولا في حاقّ الذهن.

وأمّا حديث تأثير الواحد في الواحد ففي غاية السقوط، منشؤه مقايسة الفاعل الإلهي البسيط بالفواعل الطبيعيّة، مع عدم التأمُّل فيها أيضاً؛ ضرورة

أنّ العلّة البسيطة الإلهيّة يكون معلولها عين التعلّق بها، و[ما] يكون بتمام هويّته وحقيقته ربطاً محضاً بعلّته، لايمكن أن يكون له حيثيّة غير مرتبطة بها، وإلاّ لزم الاستغناء الذاتي، وهو يُنافي الإمكان، وفي مثله لايمكن أن يجتمع عليه علّتان حتّى يبحث في كيفيّته، ولا يُعقل تفويض الفاعلِ الإلهيّ أثَرَه إلى غيره، أو تعلُّق المعلول بالذات بغير علّته الخاصّة به.

**وبالجملة:** لايُعقل ربط المعلول البسيط تارةً بهذه العلّة، وأُخرى بهذه، وثالثة بالجامع بينهما؛ للزوم الانقلاب الذاتيّ في البسيط.

وأمّا الفواعل الطبيعيّة، فهي بالنظر إلى شخص الأثر الخاصّ بها كذلك؛ فإنّ شخص الحرارة القائمة بشعاع الشمس لايمكن أن يكون متعلِّقاً بالنار وبالعكس، فإذا اجتمعت الشمس والنار على التأثير في ماء واحد يكون كلّ منهما مؤثِّراً فيه بقدر أثره الخاصّ به، فإنّ الماء غير بسيط، بل مركّب ذو امتداد يتأثّر من هذه وهذه، ولا إشكال في تأثّر مثل هذا الواحد الطبيعيّ ـ القابل للتجزئة والتركيب ـ بعلّتين، فأثر كلّ علّة غير أثر الأُخرى، وتأثّر الماء بكلٍّ غير تأثُّره بآخر.

وهكذا الأمر في اجتماع أشخاص على رفع الحجر، فإنّ كلّ واحد يؤثّر فيه أثراً خاصّاً به، حتّى يحدث في الحجر ـ بواسطة القواسر العديدة ـ مايغلب على ثقله الطبيعيّ أو جاذبة الأرض، وهذا واضح جدّاً.

إذا عرفت ذلك اتّضح لك الخلل فيما زعمه ـ رحمه اللّه ـ من البناء على هذا المبنى الفاسد.

**وأمّا ماترى في خلال كلامه**: من أنّ الحيثيّة التي تشترك بها هذه الحصص، وتمتاز عن أفراد النوع الآخر، هي الحيثيّة التي بها قوام نوعيّتها، وهي متّحدة مع الطبيعي"[1].

**ففيه**: أنّ الطبيعيّ لايمكن أن يتحصّص بنفس ذاته، بل التحصُّص يحصل عن تقيُّده بقيود عقليّة، مثل الإنسان الأبيض والأسود. وبالجملة: لايمكن التحصّص ـ على فرضه ـ بلا لحوق شيء للطبيعي، فحينئذٍ لايمكن أن تكون الحصص نفس الطبيعيّ في اللحاظ العقلّي، والاتّحاد الخارجيّ كما يكون بين الحصص والطبيعيّ، يكون بين الأفراد والطبيعيّ، والاتّحاد الخارجيّ لايوجب سراية الأمر، وما به الامتياز ـ بين حصص نوع مع حصص نوع آخر ـ ليس الفصلَ المقوِّم فقط، بل به وبالتقيُّدات الحاصلة من القيود اللاحقة المحصِّلة للحصص، والامتياز بالفصل المقوِّم فقط إنّما يكون بين نوع ونوع آخر، لاحصصهما.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعيّ لايمكن أن يسري إلى الأفراد، ولا إلى الحصص التي تُخيِّلت للطبيعيّ.

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٨٦.

# الفصل الثامن

# في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نُسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟ والكلام يقع في مقامات:

## المقام الأوّل
## في إمكان بقائه عقلاً

قد يقال بإمكانه؛ بدعوى أنّ الوجوب وإن كان بسيطاً، إلاّ أنّه يتضمّن مراتب عديدة، وهي: أصل الجواز، والرجحان، والإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب ويبقى الآخر. وبما أنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة في إثبات مرتبة بعد ارتفاع الأخرى إلى دليل على الفصل؛ فإنّه بعد ذهاب مرتبة منه يتحدّد قهراً بالأخرى، نظير الحمرة الشديدة التي تزول مرتبة

منها فتبقى مرتبة أُخرى[1].

**وفيه أوّلاً**: أنّ الوجوب أمر انتزاعيّ من البعث الناشئ من الإرادة الحتميّة، والأُمور الانتزاعيّة ليست ذات مراتب حتّى يأتي فيها ماذُكر، والتفاوت بين البعث الإلزامي والاستحبابي ليس في نفس البعث، بل في منشئه الذي هو الإرادة.

نعم لو كان الوجوب هو الإرادة المُظهَرة، فباعتبار الإرادة يكون ذا مراتب، لكنّ المبنى فاسد.

**وثانياً**: لو كان بسيطاً وذا مراتب لم يلزم منه إمكان ذهاب مرتبة وبقاء الأُخرى؛ لأنّ معنى كون البسائط ذات مراتب ليس أنّ كلّ مرتبة منها كذلك. مثلاً: أنّ الوجود ـ عند أهله ـ حقيقة ذات تشكيك، وليس لازمه أنّ الوجود الواجبي ـ أيضاً ـ ذو مراتب، والوجود العقلي كذلك، بل المراد أنّ نفس الحقيقة تصدق على الواجب ـ الذي هو مرتبة بسيطة كاملة منها عندهم ـ وعلى المراتب الأُخر دونه، صدقاً مشكّكاً، لا أنّ كلّ هويّة ذات مراتب.

فنقول: كون الوجوب في المقام ذا مراتب معناه أنّ مرتبة منه الوجوب، ومرتبة منه الوجوب الأكيد، وأُخرى آكد منهما... وهكذا، ومفهوم الوجوب يصدق عليها صدقاً مشكّكاً، لا أنّ كلّ وجوب ذو مراتب.

نعم ينتزع من الوجوب الجواز بالمعنى الأعمّ والرجحان بمعناه، لا بمعنى

---

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٨٩.

وجـودهما في ضـمنه، بل بمعنى أنّ طبيـعيّ الجواز والرجـحان موجـود بعين وجـود الوجــوب، فـالوجـوب هو الجــواز والرجـحـان، ومع ذهابـه يذهبـان بعين ذهابه.

**وثالثاً**: لو فرضنا أنّ المنظور من الوجـوب ومراتبه هو الإرادة المُظهَـرة، فهي في الحيـوان والإنسان وإن يتطرّق إليـها الشـدّة والضعف؛ لكونهـا من شؤون المادّة، لكن لايمكن ذلك في المبادىء العالية.

**فالحقّ**: عـدم إمكان بقاء الجـواز أو الرجـحـان ـ أي الاسـتـحبـاب ـ مع رفع الوجوب.

## المقام الثاني
## في مقتضى الأدلّة إثباتاً بعد فرض إمكانه

والحقّ عـدم دلالة شيء مـن الناسخ والمنسـوخ عليــه؛ لأنّ دليل الوجـوب ليس له ظهـورات حتّى يـبقى بعـضهـا مع سقـوط بعض، بل البـعـث الإلزامي لايكون له ظهـور إلاّ في نفس البـعث، ويُفـهم الإلزام من أمـر آخـر، كـحكم العقلاء بكونه تمام الموضوع لوجوب الطاعة، إلاّ أن يقوم دليل على الترخيص، ولو فـرض ظهوره في الوجـوب وضعاً لايـكون له إلاّ ظهور واحـد، فمع قـيام الدليل على النسخ لايبقى ظهور له.

**ولو قيل**: إنّ الطلب الإلزامي كـما يكـشف عن الإرادة الإلزاميّـة يكشف عن الرجحـان الفعلي وعن أصل الجـواز، فإذا سقطت كـاشفيّـته بالنسبة إلى

الإلزام بقيت بالنسبة إلى غيره.

**قلت أوّلاً**: إنّ الطلب لايكشف إلاّ عن الإرادة الحتميّة، لكن العقل يحكم بأنّ الرجحان والجواز بمعناهما الأعمّ موجودان بوجوده، ومع سقوط كشفه عن الإرادة الحتميّة لايبقى منكشِف ولا كاشف.

**وثانياً**: لو فرضنا كون المنكشف متعدِّداً، لكنّه طُوليّ لاعَرضيّ؛ لأنّ الطلب الإلزامي يكشف عن الإرادة الحتميّة، وهي تكشف عن الرجحان والجواز، ومع الطُّوليّة لايمكن بقاء الكاشفيّة.

بل لو فُرض العَرضيّة لم يمكن ذلك أيضاً؛ لأنّه مع سقوط الكاشف لامجال للكشف. نعم لو كان في المقام كواشف فبسقوط أحدها لايسقط الآخر، لكنّه كما ترى.

**وبما ذكرنا سقط ما قيل**: من أن القدر المتيقّن من دليل النسخ رفع خصوص الإلزام، وفيما عداه يُؤخذ بدليل المنسوخ، نظير ما إذا ورد دليل ظاهر في الوجوب، ودليل آخر على عدمه، فيجمع بينهما، ويؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان، ويرفع اليد عن ظهوره في الإلزام، فليكن المقام كذلك(١).

ضرورة أنّ الجمع بين الأمر الظاهر في الوجوب والنصّ المرخِّص في تركه ـ بحمل الأمر على الاستحباب ـ ليس أخذاً ببعض مراتب الظهور وترك بعض مراتبه، بل هو تحكيم النصّ على الظاهر وحمله على خلاف ظاهره. هذا لو

(١) نهاية الأفكار ١: ٣٩٠.

فرضنا ظهور الأمر في الوجوب، وإلاّ فالكلام فيه غير ذلك.

وأمّا ما نحن فيه، فبعد العلم بأنّ الأمر للوجوب، والعلم برفع الوجوب، فلامجال لبقاء الاستحباب، إلاّ إذا فُرض مراتب للظهور، وهو بمكان من الفساد، فالقياس مع الفارق، والمقيس عليه ليس كما تُوهّم(١).

## المقام الثالث

## في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقائه

لو فرض الشكّ في بقاء الجواز، هل يمكن استصحابه؛ بتقريب: أنّ طبيعيّ الجواز كان موجوداً بوجود الوجوب، ومع رفعه نشكّ في بقاء أصل الجواز مع مصداق آخر، فيستصحب؟

**قلت:** الحقّ عدم جريانه هنا ولو سلّمنا جريانه في القسم الثالث من الكلّي؛ لأنّ من شرائط جريانه أن يكون المستصحب موضوعاً ذا أثر شرعيّ، أو حكماً مجعولاً كنفس الوجوب والاستحباب، والمقام ليس كذلك:

**أمّا الأوّل:** فواضح.

**وأمّا الثاني:** فلأنّ الجواز ـ الجامع بين الوجوب والجواز بالمعنى الأخصّ والاستحباب ـ ليس مجعولاً وحكماً شرعيّاً، بل الجعل إنّما تعلّق بكلٍّ منها، والعقل ينتزع من الجعل المتعلّق بها الجواز بالمعنى الأعمّ، وهذا الأمر الانتزاعيّ ليس حكماً شرعيّاً ومجعولاً شرعاً، فلامجال لاستصحابه.

---

(١) نفس المصدر السابق.

# الفصل التاسع

# في الواجب التخييري

لاإشكال في وقوع ماهو بظاهره الواجب التخييري في الشرع والعرف، إنّما الكلام في إمكانه ثبوتاً حتّى يُؤخذ بظاهر الأدلّة، أو عدمه حتّى يترك ظاهرها ويوجّه بنحوٍ، كالالتزام بتعلّقِ التكليف بالجامع تعييناً وأنّ التخيير عقليّ، أو تعلّقهِ بالجامع الانتزاعي، أو غيرهما.

**مايمكن أن يقال في وجه الامتناع:** أنّ الإرادة التكوينيّة لايمكن أن تتعلّق بما هو مردّد واقعاً، فكذلك التشريعيّة.

**والسرّ في عدم الإمكان:** أنّ الوجود ـ أيَّ وجودٍ كان ـ مساوق للتشخُّص والتعيُّن الواقعيّ، والتردُّد النفس الأمريّ مضادّ للموجوديّة، فلايمكن أن يكون وجود متردّداً واقعاً بين شيئين ترديداً بحسب نفس الأمر، سواء كان وجوداً خارجيّاً أو ذهنيّاً.

ولا إشكال في أنّ الإرادة ـ سواء كانت تكوينيّة أو تشريعيّة ـ من الأوصاف الحقيقيّة ذات الإضافة، ولا يمكن تحقُّقها بلا إضافة إلى شيء، فلابدّ من مُضافٍ إليه موجود، فلايُعقل أن تكون الإرادة بحسب نفس الأمر مردّدة التعلُّق، ولامتعلّقها كذلك؛ للزوم أن يكون الموجود متردّداً واقعاً، وهو يرجع إلى التردُّد فيما هو بذاته متعيِّن متشخّص.

وكذا الكلام في البعث، فإنّه يقع بلفظ ـ كهيئة الأمر ـ مضاف إلى شيء هو المبعوث إليه، فيكون لكلٍّ من آلة البعث ومتعلّقها وجود ذهناً أو خارجاً؛ ممّا لايمكن أن يتطرّق إليه الترديد الواقعيّ، فالواجب التخييريّ لازمه التردّد الواقعيّ في الإرادة التشريعيّة ومتعلّقها، وفي البعث اللازم منه التردّد في آلته ومتعلّقها، وكلّ ذلك محال؛ لاستلزامه الإبهام الواقعيّ في المتشخّصات والمتعيّنات الواقعيّة(١).

وفيه: منع لزوم ما ذكر من الإبهام والتردُّد الواقعيّ في شيء من المذكورات؛ لأنّ المولى إذا رأى أنّ في شيء أو أشياء مصلحة ملزمة، وافٍ كلّ منها بغرضه؛ بحيث يكون كلّ من الطرفين أو الأطراف محصِّلَهُ، ولم يكن جامع بينها قابل لتعلُّق الأمر به ـ على فرض لزوم الجامع على مبنى بعضهم(٢) ـ فلامحالة يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادة بعث متعلّق بهذا وإرادة بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلُّل لفظة «أو» وما

---

(١) فوائد الأصول ١: ٢٣٢.

(٢) فوائد الأصول ١: ٢٣٤.

في معناها بينهما؛ لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه، ولايلزم الجمع بينهما.

فهاهنا إرادة متعلّقة بمراد، وبعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها مُعيَّنات مُشخَّصات لاإبهام في شيءٍ منها، وإرادة أُخرى متعلّقة بمراد آخر، وبعث آخر إلى مبعوث إليه آخر، كلّها مُعيَّنات مُشخَّصات، وبتخلّل كلمة «أو» وما يُرادفها يُرشِد المأمور إلى ماهو مراده، وهو إتيان المأمور بهذا أو ذاك، وبالضرورة ليس في شيء من الإرادة والمراد وغيرهما إبهام بحسب الواقع ونفس الأمر.

وأنت إذا راجعت وجدانك في أوامرك التخييريّة ترى أنّ الواقع هو ماذكرنا، فلاتكون الإرادة في الواجب التعييني والتخييري سِنخين، ولا البعث والواجب.

لكنّ الفرق بينهما بحسب الثبوت هو كون الواجب التعييني بنفسه محصّلاً للغرض ليس إلاّ، بخلاف التخييري، ويكون البعث في التعييني متعلّقاً بشيء بلاتعلّقه بشيء آخر، وفي التخييري يكون بعثان متعلّقان بشيئين مع تخلُّلهما بما يفيد معنى التخيير في إتيانه.

ويمكن أن يكون كلّ من الطرفين في التخييري محصّلاً لغرض غير الآخر، لكن يكون حصول كلّ غرضٍ هادماً لموضوع الآخر، فيتوسّل المولى إلى حصول غرضه بما ذكر.

**ثمّ ليُعلم:** أنّ تقسيم الواجب إلى التعييني والتخييري كتقسيمه إلى النفسي

والغيري، إنّما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب، فحديث الأغراض والمصالح الواقعيّة و محصّلها ولزوم صدور الواحد عن الواحد[١] ـ على فرض صحّته في أمثال المقام ـ أجنبيّ عن محطّ التقسيم، فكما أنّ تقسيمه إلى النفسيّ والغيريّ لايُنافي كون الواجبات لمصالح واقعيّة كما تقدّم، كذلك كون الجامع مؤثّراً في تحصيل الغرض الواحد لاينافي تقسيمه إلى التعيينيّ والتخييريّ، فتدبّر.

**تنبيه: في التخيير بين الأقلّ والأكثر:**

هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر أم لا؟ محطّ البحث والإشكال إنّما هو في الأقلّ الذي أُخذ لابشرط، وأمّا المأخوذ بشرط لا فهو من قبيل المتباين مع الأكثر، ولا إشكال في جوازه.

**فحينئذٍ نقول:** قد يقال بامتناعه: أمّا في التدريجيّات: فللزوم تحصيل الحاصل.

**و أمّا في الدفعيّات:** فلأنّ الزائد يجوز تركه لا إلى بدل، و هو ينافي الوجوب.

**وبعبارة أُخرى:** أنّ الزائد يكون من قبيل إلزام مالا يلزم، وإيجابه بلاملاك، وهو محال[٢].

---

(١) الكفاية ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، فوائد الأصول ١: ٢٣٤.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٥٥/سطر ١٨ ـ ١٩.

**أقول**: إنّ الأقلّ والأكثر قد يكونان من التدريجيّات، وقد يكونان من الدفعيّات، وعلى أيّ تقدير قد يكون كلّ منهما محصّلاً لغرض واحد، وقد يكون كلّ محصّلاً لغرض غير الآخر، وعلى التقدير [الأخير] قد تكون بين الغرضين مزاحمة بحسب الوجود، وقد لاتكون.

لاإشكال في امتناع التخيير بينهما في التدريجيّات؛ لأنّ الأقلّ يتحقّق دائماً قبل الأكثر، فيستند إليه الأثر، ويسقط الوجوب بوجوده، ولايعقل إيجاب الأكثر الذي لايمكن امتثاله.

**إن قلت**: التخيير ممكن إذا كان الأقلّ والأكثر تحت طبيعة واحدة تكون بحسب الوجود مشكّكة، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز، كالخطّ القصير والطويل؛ لأنّ تعيُّن الخطّ لفرديّة الطبيعة إنّما يكون إذا صار محدوداً، وأمّا مادام الاستمرار التدريجيّ فلا يتعيّن للفرديّة، بل كأنّه مبهم قابل لكلّ تعيُّن.

فمُحصِّل الغرض إذا كان فرداً منها لايصير القصير فرداً لها [ومحصّلاً للغرض] إلاّ إذا صار محدوداً، فالفردان وإن تفاوتا بالأقليّة والأكثريّة، لكن صيرورتهما فردين لها ومحصّلين للغرض لاتمكن إلاّ بتحقّق الفرديّة، وهي متقوِّمة بالمحدوديّة بالحمل الشائع.

وكذا يمكن فيما إذا كانا محصِّلين لعنوان آخر يكون ذلك العنوان محصِّلاً للغرض، مثلاً: صلاة الحاضر والمسافر مع كونهما مُختلفتين بالأقليّة والأكثريّة، لكن يكون كلّ منهما محصِّلاً لعنوان ـ كالتخشُّع الخاصّ ـ يكون

ذلك العنوان محصِّلاً للغرض، ففي مثله يجوز التخيير بينهما.

**قلت:** نعم، هذا ماقرّره بعض سادة العصر[(١)] ـ دام بقاه ـ لكن فيه خلط نشأ من الخلط بين اللاّبشرطيّة والبشرط لائيّة؛ لأنّ الخطّ الذي لايتعيّن بالمصداقيّة للطبيعة هو الخطّ المحدود بحدّ القِصَر الذي هو بشرط لا، وأمّا نفس طبيعة الخطّ بمقدار الذراع ـ مثلاً ـ بلاشرط بالمحدوديّة وغيرها، فلا إشكال في تحقُّقها إذا وصل الخطّ المتدرّج إلى مقدار الذراع وإن لم يتوقّف عند ذلك الحدّ؛ ضرورة أنّ الخطّ الموجود في الخارج لايمكن أن لاتصدق عليه طبيعة الخطّ، وإذا وصل إلى ذراع لايمكن عدم موجوديّة الذراع اللاّ بشرط.

فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراع من الخطّ وإن لم يصدق عليه الخطّ المحدود، ومورد الكلام هو الأوّل؛ أي اللاّبشرط المتحقّق مع المحدود وغيره.

فقوله: ـ لايصير الفرد القصير فرداً لها إلاّ مع محدوديّته ـ إن أراد به أنّ اللاّبشرط لايتحقّق، فهو مدفوع بما ذكرنا.

وإن أراد أنّ المحدود بالقِصَر لايتحقّق، فهو خارج عن محطّ البحث.

وممّا ذكرنا يتّضح النظر في الفرض الثاني؛ لأنّ الأقلّ اللاّبشرط إذا وجد يكون محصِّلاً للعنوان الذي هو محصِّل للغرض، فلايبقى مجال لتحصيل الأكثر ذلك العنوان المحصِّل له. هذا كلّه في التدريجيّات.

**وأمّا الدفعيّات:** فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلٍّ منهما، فلايعقل

---

(١) لم نعثر عليه، ولعلّه استفاده من مجلس بحثه.

التخيير بينهما ـ أيضاً ـ لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلاشرط، كان التكليف بالزيادة بلا ملاك، فتعلُّق الإرادة والبعث بها لغو ممتنع، ومجرّد وحدة وجود الأقلّ بلاشرط مع الأكثر خارجاً، لايدفع الامتناع بعد كون محطّ تعلّق الأمر هو الذهن، [الذي هو] محلّ تجريد طبيعة المطلوب عن غيره من اللواحق الزائدة.

وإن كان لكلٍّ منهما غرض غير ما للآخر: فإن كان بين الغرضين تدافُع في الوجود لايمكن اجتماعهما، أو يكون اجتماعهما مبغوضاً للآمر، فلايُعقل التخيير أيضاً؛ لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وُجدا دفعةً لايمكن وجود أثريهما للتزاحم، أو يكون اجتماعهما مبغوضاً، فلايعقل تعلُّق الأمر بشيء لأجل غرض لايمكن تحصيله أو يكون مبغوضاً.

وأمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولايكون اجتماعهما مبغوضاً وإن لم يكن مراداً أيضاً، فالتخيير بينهما جائز؛ لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب، والأكثر على غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين كان للمولى أن يختار منهما مايشاء.

# الفصل العاشر

# في الواجب العيني والكفائي

ينقسم الواجب إلى عينيّ وكفائي، وهذا ممّا لا إشكال فيه. إنّما الكلام في الفرق بينهما:

**فقيل:** لافرق بينهما إلاّ في المكلّف به، فإنّ الكفائي متعلّقه نفس الطبيعة، والعينيّ [الطبيعة] مقيّدةً بمباشرة كلّ مكلَّف بالخصوص[1].

**وقيل:** إنّ الفرق في المكلَّف ـ بالفتح ـ فإنّه في العينيّ كلّ الآحاد مستغرقاً، وفي الكفائي صِرف وجود المكلَّف[2].

**والتحقيق: أنّ للكفائيّ صوراً:**

**منها:** ما لايمكن له إلاّ فرد واحد، كقتل المرتدّ.

---

(١) نهاية الأصول ١: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) منتهى الأصول ١: ٢٢٧.

**ومنها:** مايمكن، وحينئذ:

**تارةً:** يكون المطلوب فيه فرداً من الطبيعة، وأُخرى: يكون صِرف وجودها.

**فعلى الأوّل:** إمّا أن يكون الفرد الآخر مبغوضاً، أو لايكون مبغوضاً ولامطلوباً.

لايمكن أن يكون المكلَّف جميع المكلّفين في الصورة الأولى؛ فإنّ التكليف المطلق لهم في عرض واحد بالنسبة إلى ما لا يمكن فيه كثرة التحقّق لغرض انبعاثهم، ممّا لايمكن. وهذا واضح.

**وكذا الحال في الثانية والثالثة؛** فإنّ انبعاثهم وإن كان ممكناً، لكن مع مبغوضيّة الزائد من الفرد الواحد أو عدم مطلوبيّته، لايمكن بعثهم اليه؛ لأدائه إلى البعث إلى المبغوض في الأولى، وإلى غير المطلوب في الثانية.

**وأمّا الصورة الرابعة:** فلازم بعثهم إليه بنحو الإطلاق هو اجتماعهم في إيجاد الصِّرف، وكون المتخلِّف عاصياً.

**وممّا ذكرنا يظهر:** أنّ التكليف بصِرف وجود المكلّف غير جائز في بعض الصور، فلابدّ من القول بتعلُّق التكليف فيه بفرد من المكلَّفين بشرط لا في بعض الصور، ولابشرط في الأخرى.

**وما قيل:** ـ من أنّ الفرد الغير المعيَّن لاوجود له[١] ـ حقّ لو قُيِّد بعنوان غير المعيَّن، وأمّا عنوان فرد من المكلّفين فممّا له وجود في الخارج، فإنّ كلّ واحد

(١) نهاية الدراية ١: ٢٥٥/ سطر ٤ و ١٣ ـ ١٤، و ٣: ٢٨٤/سطر ٢٢ ـ ٢٥.

منهم مصداقه، ومع ذلك لايلزم بعث الجميع في عَرض واحد؛ حتّى يلزم المحذور المتقدّم.

وكذا يجوز التكليف بالفرد المردَّد بنحو التخيير، كالتخيير في المكلَّف به.

**وما قيل**: من أنّ المردّد لاوجود له، ولايجوز البعث التخييريّ[1]، لايُصغى إليه؛ ضرورة صحّة التكليف التخييريّ بين الفردين فصاعداً، ولم يكن عنوان الترديد قيداً؛ حتّى يقال: لاوجود له، والإشكال العقليّ في الواجب التخييري مرّ دفعه.

ويمكن في بعض الصور أن يكون المكلَّف به صِرفَ الوجود، وكذا المكلَّف، ولازمه عصيان الجميع مع الترك، وإطاعتهم مع إتيانهم عرضاً، والسقوط عن الغير مع إتيان البعض.

(١) نفس المصدر السابق.

# الفصل الحادي عشر

# في تقسيم الواجب إلى المطلق والموقت

وينقسم الواجب إلى المطلق والموقّت؛ لأنّ الزمان: إمّا غير دخيل في المتعلَّق ويكون المأمور به نفس الطبيعة، وإمّا دخيل، وهو يُتصوّر على وجهين؛ فإنّ الغرض: إمّا يحصل من وقوع الطبيعة في الزمان مطلقاً، أو في زمان معيّن، فالأوّل منهما لايكون مُوقّتاً وإن كان للزمان دخالة في حصول الغرض، لكن لايلزم، بل لايجوز للمولى توقيت المتعلَّق؛ للزوم اللَّغويّة، فالمُوقّت ماعُيِّن له وقت، والمطلق بخلافه.

ثمّ إنّ تقسيم الموقّت إلى الموسَّع والمضيَّق ممّا لا إشكال فيه.

**والإشكال في الموسَّع:** بأنّ لازمه ترك الواجب في أوّل وقته بلابدل، وهو يُنافي الوجوب[1].

---

(١) معالم الدين: ٧٥/ سطر ٩ و ٧٧/ سطر ٩ ـ ١٠، حقائق الأُصول ١: ٣٣٩.

مدفوع: بأنّ ترك الواجب الموسَّع بتركه في تمام الوقت، وأمّا تركه في بعض الوقت فلا يُنافي وجوبه.

وفي المضيَّق بأنّ الانبعاث لابدّ وأن يكون متأخّراً عن البعث، فلابدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب[١].

مدفوع أوّلاً: بأنّ الانبعاث لايلزم أن يتأخّر زماناً عن البعث، بل تأخّره عنه طبعيّ، لازمانيّ.

وثانياً: لوفرض لزوم تأخّره زماناً أمكن تصوُّر المُضيّق بنحو الوجوب التعليقيّ، فيكون البعث قبل زمان الواجب.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ التخيير في الواجب المُوسّع بين الأفراد الطُّوليّة يكون عقليّاً، ولايمكن التخيير الشرعيّ؛ لأنّ ماهو دخيل في تحصيل الغرض في المُوسّع هو حصول الطبيعة بين المبدأ والمنتهى، فلابدّ وأن يتعلّق الأمر بما هو محصِّل للغرض، ولايجوز تعلُّقه بالزائد، فتعلُّقُ الأمر بالخُصوصيّات لغو جُزاف.

ومن هنا يعلم أنّه لايتضيّق بتضييق وقته؛ لأنّ الأمر المتعلّق بطبيعة لايمكن أن يتخلّف إلى موضوع آخر، فالواجب لايخرج عن كونه مُوسَّعاً بتضييق وقته، وإن حكَم العقل بلزوم إتيانه في آخر الوقت.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٢٣٦، نهاية الدراية ٣: ٢٨٦/سطر ١٥ـ١٦.

## تتميم: في الإتيان بالموقّت خارج الوقت:

لادلالة للأمر بالمُوقّت على وجوب الإتيان في خارج الوقت، كما أنّ الأمر كذلك في سائر التقييدات؛ لأنّ كلّ أمر لايدعو إلاّ إلى متعلّقه، فبعد خروج الوقت لاداعويّة للأمر؛ لأنّ الدعوة إلى المُوقّت بعد خروج الوقت محال؛ لامتناع إتيانه، وإلى غير الموقّت كذلك؛ لعدم كونه متعلّقاً له، ودعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن المقيَّد لاتوجب دعوته إليها مطلقاً ولو مع [الخُلُوّ عن] القيد.

وأمّا التفصيلُ الذي أفاده المحقّق الخراساني: ـ من أنّ التوقيت إذا كان بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، يُؤخذ بإطلاقه، ويتقيّد بمقدار المتيقّن[1] ـ فخروج عن محطّ البحث، فإنّ محطّه هو دلالة الموقّت بعد كونه موقّتاً.

ثمّ إنّه لو شككنا بعد الوقت في وجوب الطبيعة، فلامجال للاستصحاب؛ لعدم وحدة القضيّة المتيقَّنة والمشكوك فيها، وذلك لأنّ العناوين الكلّيّة كلّها مختلف [بعضها] مع الآخر ـ مطلقها ومقيّدها، ومقيّدها مع مقيّد آخر أو مجرّد عنه ـ فالرقبة عنوان، والرقبة المؤمنة عنوان آخر، والصلاة الموقّتة غير نفس الصلاة وغير الصلاة الغير الموقّتة؛ فالقضيّة المتيقّنة هي وجوب الصلاة الموقّتة، والمشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت،

(١) الكفاية ١: ٢٣٠.

فإسراءُ الحكم من المتقيِّدة إلى [الخالية من القيد] في القضايا الكُلّيّة إسراء من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر.

**لايقال:** إنّ المقيّد إذا وجب ينسب الوجوب إلى المهملة، فتكون نفس الطبيعة واجبة، فشُكَّ في بقائه.

**فإنّه يقال:** متعلّق الوجوب إذا كان مقيّداً أو مركّباً يكون واحداً لوجوب واحد، فالواجب هو المقيّد بما هو كذلك، وليس للمهملة وجوب حتّى يُستصحب. وما قيل من الوجوب الضمنيّ فلا أصل له، ولاينحلّ الوجوب إلى وجوب متعلِّق بنفس الطبيعة ووجوب متعلّق بقيدها كما اشتهر في الألسن، فالمتيقّن هو وجوب المقيّد، وهو ليس بمشكوك فيه، فلايجري الاستصحاب.

## المقصد الثاني

# في النواهي

# الفصل الأوّل

# في متعلَّق النهي

ذهب المحقّق الخراسانيّ إلى أنّ النهي كـالأمر في دلالتـه على الطلب، إلاّ أنّ متعلّق الطلب فيه العدم[1].

**والتحقيق:** امتناع ذلك ثبـوتاً، ومخالفـته للظواهر إثباتاً؛ ضـرورة أنّ العدم ليس بشيء، ولايمكن أن يكون ذا مـصلحـة تتعلّق به إرادة واشـتيـاق ولابعث وتحريك وطلب.

**و مـا قـيل:** من أنّ للأعــدام المضــافـة حظّاً من الوجــود[2]، ليس على ما ينبغي.

**ومايُتوهّم:** ـ من تعلُّق الطلب ببعض الأعدام وجداناً ـ خطاء لدى التفتيش،

---

(١) الكفاية ١: ٢٣٢.

(٢) الأسفار ١: ٣٤٤.

فليس للعدم شيئيّة، ولا يمكن أن يتّصف بصـفة، وأن يصير متعلّقاً لشيء. نعم قد يكون وجود شيء مبغوضاً لفساد فيـه، فتنسب المحبوبيّة إلى عـدمه عَرَضاً بعد تصوُّره بالحمل الأوّلي.

**هذا**، مع أنّ النهي كـالأمـر ينحلّ إلى مـادّة وهيئـة، والمادّة نـفس الماهيّـة كمـادّة الأمر، ومـفاد الهـيئـة هو الزجر عنهـا أو عن وجودها بالمعنى الحـرفيّ، كما سبق في الأمـر، فالبعث والزجر متعلّقـان بالماهيّة، وليس في النهي مايدلّ على العدم لا اسماً ولاحرفاً، فقوله: «لاتـضرب» كمرادفه في الفارسيّة «نزن» ليس مـفاده عـرفاً وتـبادراً إلاّ مـاذكر، مع أنّه لو صـرّح بطلب العـدم لابدّ من تأويله؛ لما تقدّم.

وبما ذكرنا ـ من أنّ متعلّق النهي كـالأمر هو الماهيّة أو وجودها، وأنّ النهي زجـر لاطلب ـ يسـقـط النزاع في أنّ مـتـعلّق الطلب فـيـه الكفّ أو نفس أن لاتفعل(١).

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ مـقـتـضى النهي لدى العـرف والعـقـلاء يخـالف مقتـضى الأمر(٢)؛ بأنّ الأمر إذا تعلّق بطبيـعة يسقط بأوّل مصداقـها، بخلاف النهي؛ فإنّ مـقتضـاه ترك جميع الأفـراد، فهل ذلك من ناحيـة اللغة، أو حكـم العقل، أو العرف؟

ذهـب المحقّق الخـراسانيّ إلى أنّ مقـتضى العقـل أنّ الطبيعي يوجـد بوجود

---

(١) معالم الدين: ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) تعرّض له الأراكي في المرّة والتكرار. [منه قدّس سرّه]

فردٍ ما، وينعدم بعدم جميع الأفراد(١).

**وفيه منع**؛ فإنّ مقتضى وجود الطبيعيّ بوجود فردٍ ما هو تكثّر الطبيعيّ بكثرة الأفراد، فيكون له وجودات، ومعه لايعقل أن يكون له عدم واحد؛ لأنّ لكلّ وجود عدماً بديله، فإذا عُدم الفرد عُدم الطبيعيّ بعدمه، فيكون الطبيعيّ موجوداً ومعدوماً، وذلك جائز في الواحد النوعي. هذا حكم العقل.

**وأمّا اللغة**: فلا دلالة وضعاً للنهي بمادّته وهيئته عليه؛ ضرورة أنّ ما تعلّقت به هيئة الأمر عين ماتعلّقت به هيئة النهي، وهو نفس الطبيعة لابشرط، والهيئة لاتدلّ إلاّ على الزجر مقابل البعث، وليس للمجموع وضع على حِدَة.

**نعم**، الظاهر أنّ ذلك حكم العرف؛ لأنّ الطبيعة لدى العرف العامّ توجد بوجود فرد، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، و[عليه] تُحمل المحاورات العرفيّة، فإذا تعلّق نهي بطبيعةٍ يكون حكمه العقلائي أنّ امتثاله بترك جميع الأفراد.

لكن لازم ذلك أن يكون للنهي امتثال واحد ومعصية واحدة؛ لعدم انحلاله إلى النواهي، مع أنّ العرف لايساعد عليه كما ترى أنّه لو خُولف يرى العرف أنّ النهي بحاله.

**ويمكن أن يقال**: إنّ الانحلال إلى النواهي ـ أيضاً ـ من الأحكام العرفيّة،

---

(١) الكفاية ١: ٢٣٣.

وهو قريب.

**وقد يقال:**[(١)] إنّ المُنشأ حقيقةً ليس شخص الطلب المتعلّق بعدم الطبيعة كذلك، بل سنخه الذي لازمه تعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعة العدم عقلاً؛ بمعنى أنّ المولى يُنشئ النهي بداعي المنع نوعاً عن الطبيعة بحدّها الذي لازمه إبقاء العدم بحدّه على حاله، فتعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من العدم ـ تارةً بلحاظ الحاكم وأُخرى بحكم العقل ـ لأجل جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعيّ العدم بحدّه. انتهى.

**وفيه:** ـ بعد الغضّ عن أنّ النهي ليس طلباً، والمتعلَّق ليس عدماً ـ أنّ مايدّعى من إنشاء سنخ الطلب إن كان لأجل اتّحاد السنخ والطبيعيّ مع الشخص، فبجعله يصير مجعولاً، ففيه: أنّه لايفيد؛ لأنّ الطبيعيّ في الخارج ليس إلاّ الفرد، فلايكون قابلاً للانحلال.

وإن كان لأجل جعل طبيعيّ الطلب القابل للكثرة ملازماً لطبيعيّ العدم؛ بحيث يصير قابلاً للانحلال، ففيه: أنّ هذا يحتاج إلى لحاظ غير إنشاء الطلب، ويحتاج إلى قرينة تجوُّز.

ومع الالتزام به فالأهون ماذهب إليه بعض الأعاظم:[(٢)] من الالتزام بالعموم الاستغراقي في جانب المتعلَّق؛ حتّى ينحلّ النهي بتبعه، وإن كان خلاف التحقيق؛ لعدم استعمال المادّة في الأفراد وجداناً، كما لم تستعمل

(١) نهاية الدراية ١: ٢٦٢/سطر ١ ـ ٥.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٣٩٥.

الهيئة في الطبيعي على ما ادّعاه المدّعي.

**وقد يقال:** إنّ النهي لمّا تعلّق بالطبيعة بلاشرط، ويكون مفاده الزجر لا الطلب، فلازمه العرفي ترك جميع الأفراد كما تقدّم، وكذا عدم سقوطه بالمعصية؛ لأنّ السقوط أينما كان إنّما هو لأجل حصول تمام المطلوب، ففي الأمر لمّا كان تمام المطلوب هو نفس الطبيعة لابدّ من سقوطه بحصولها؛ لحصول تمام المطلوب، وأمّا النهي فلا معنى لسقوطه، لابترك المنهيّ عنه في زمان، ولابمخالفته:

**أمّا في جانب الترك:** فلأنّ إطاعة النهي بترك جميع الأفراد مطلقاً بعد إطلاق الطبيعة وكونها لابشرط.

وأمّا في ناحية المخالفة فلأنّها لايعقل أن تكون مُسقطة، إلاّ أن تتقيّد الطبيعة بأوّل فرد، ويكون المنهيّ عنه ذلك، فإنّ لازمه سقوط النهي لأجل عدم الموضوع، فالسقوط لايكون في شيء من الموارد ـ حتّى في الأوامر ـ بالمخالفة، ولابالموافقة بما هي، بل بحصول تمام المطلوب، فمخالفة المنهيّ عنه في زمان لاتوجب سقوط النهي بعد مبغوضيّة نفس الطبيعة بنحو الإطلاق.

**وبعبارة أخرى:** إنّ لازم مبغوضيّة الطبيعة بلاشرط هو مبغوضيّتها أينما تحقّقت، ونتيجة ذلك هو العموم الاستغراقي وإن لم يكن نفسه.

**وفيه:** أنّ ذلك دعوى فهم العرف، وهو مسلّم، ولكنّ المنظور سرّ ذلك.

و ما ذكر من أنّ الافتراق لأجل كون مفاد النهي هو الزجر و

المنع لا الطلب.

**مدفوع**: بأنّ المولى لو صرّح بطلب ترك شرب الخمر كان الحكم العقلائي والعُرفي عيناً كالزجر عن الشرب، بل لو فرض تعلُّق الزجر بصِرف الوجود ـ أي ناقض العدم ـ لسقط النهي مع العصيان. لانتهاء اقتضائه، كما لونهاه عن ذكر اللّه في الملأ لغرض عدم معروفيّته، فمع ذكره يسقط؛ لا لأجل تعلّقه بأوّل الوجود كما أُفيد، بل لأجل تعلُّقه بصِرف الوجود.

فالأولى أن يُتشبّث في مثل المقام بذيل فهم العرف ولو مع عدم كشف سرّه.

## الفصل الثاني

# في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه على أقوال[1]، وقبل الخوض في المقصود لابدّ من تقديم أُمور:

### الأمر الأوّل
### في تحرير محلّ النزاع

محطّ البحث في الباب هو أنّه هل يجوز تعلُّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد؟

فحينئذٍ يكون المراد بالواحد هو الواحد الشخصيّ؛ لأنّه الذي تتصادق

(١) قوانين الأصول ١: ١٤٠/سطر ٥ ـ ٢١، مطارح الأنظار: ١٢٩/ سطر ٨ ـ ٢١، الكفاية ١: ٢٣٣.

عليه العناوين، وأمّا الواحد الجنسي فلاتتصادق عليه، بل يكون جنساً لها، مع أنّ النزاع في الواحد الجنسي ـ مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصيّ ـ ممّا لامعنى له؛ ضرورة أنّ الحركة في ضمن الصلاة يمكن أن يتعلّق بها الأمر، وفي ضمن الغصب أن يتعلّق بها النهي مع قطع النظر عن تصادقهما خارجاً على الواحد الشخصيّ، ومعه يكون محطّ البحث هو ما ذكرنا؛ لأنّه المنشأ لقول الامتناعيّ.

**وممّا ذكرنا يتّضح**: أنّ الأولى في عقد البحث أن يقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين متصادقين على واحد، أولا؟ ويكون حينئذٍ النزاع كُبرويّاً، لاصُغرويّاً كما زعموا[1].

وأمّا إبقاء العنوان على ظاهره فممّا لايمكن، سواء أُريد بالواحد الشخصيُّ، أو الجنسيُّ، أو الأعمّ؛ أمّا الجنسيّ فلما عرفت، وأمّا الشخصيّ فلأنّ الأمر والنهي لايتعلّقان به؛ لأنّ الخارج لايمكن أن يكون ظرفَ ثبوتِ التكاليف، فاجتماع الأمر والنهي فيه ممّا لامعنى له.

## الأمر الثاني
## في الفرق بين المقام وبين النهي في العبادة

بناءً على ما ذكرنا ـ من عقد البحث ـ يكون الفرق بينه وبين النهي في العبادة في غاية الوضوح؛ لاختلاف موضوعهما ومحمولهما، واختلاف

(١) فوائد الأصول ١: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، نهاية الأفكار ١: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

المسائل إنّما هو بهما أو بأحدهما؛ لأنّ ذات المسائل متقوِّمة بهما، والاختلاف بالذاتي هو المُميِّز بين الشيئين في المرتبة المتقدّمة على الاختلاف بالعرض، فضلاً عن الاختلاف بالأغراض، والجهاتُ التعليليّة ـ على فرض رجوعها إلى التقييديّة عقلاً ـ متأخّرة عن مقام الذات، فيكون الاختلاف بالذات مُميِّزاً قبلها.

**وأمّا ما أفاد المحقّق الخراساني**[1]: من أنّ الاختلاف بالجهة المبحوث عنها، وهي تعدُّد الوجه في الواحد يوجب تعدُّد المتعلَّق أولا؟

**ففيه**: أنّ الجهة المبحوث عنها ليس ما ذُكر كما تقدّم، فلاوجه للعدول عن جواز الاجتماع ولا جوازِهِ إلى شيء آخر هو من مبادئ إثباتِ المحمول للموضوع وبرهانِ المسألة؛ حتّى يلجأ إلى إرجاع البحث من الكبرويّة إلى الصُّغرويّة، ويحتاج إلى التكلُّفات الباردة. هذا إذا أراد بالجهة المبحوث عنها محطّ البحث ومورد النزاع، كما هو الظاهر.

وإن أراد علل ثبوت المحمول للموضوع أو الغاية للبحث، فلا إشكال في أنّ اختلاف المسائل ليس بهما كما تقدّم.

## الأمر الثالث
## في أُصوليّة المسألة

إنّ المسألة بما هي معنونة ـ أي جواز الاجتماع ـ لايمكن أن تكون فقهيّة،

(١) الكفاية ١: ٢٣٤.

وذلك واضح، وتغييرها إلى قضيّة أُخرى ـ أي صحّة الصلاة في الدار المغصوبة ـ غيرِ مربوطة بهذه المسألة، ممّا لاوجه له.

وكذا لاتكون كلاميّة(١)؛ [لأنّه ليس كلُّ مسألةٍ عقليّة] كلاميّةً، وإلاّ كانت مسائل المنطق وكلّيات الطبّ كلاميّة، وتغييرُها إلى الحُسن والقبح [بالنسبة له] تعالى قد عرفت حاله.

وليست من المبادئ التصديقيّة(٢)؛ لأنّها البراهين القائمة في كلّ فنٍّ لإثبات المحمولات للموضوعات أو نفيها [عنها] أو لإثبات وجود الموضوعات على إشكال في الأخير، وهذه المسألة ليست كذلك.

**ومايظهر من بعض الأعاظم**(٣): من كونها من المبادئ التصديقيّة ـ لرجوع البحث فيها إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم ـ ليس على ماينبغي؛ لأنّ كون بحثٍ مُحقِّقاً لموضوع بحث آخر لايوجب أن يكون من المبادئ التصديقيّة، و براهينُ إثبات وجود الموضوع لو سُلّم كونها من المبادئ غيرُ علل وجوده، واللّه تعالى علّة وجود الموضوعات ومحقّقها، وليس من المبادئ التصديقيّة لشيء من العلوم، مع أنّ في كون المسألة محقِّقةً لوجود الموضوع لمسألة التعارض كلاماً وإشكالاً سيأتي(٤) في خلال المباحث الآتية التعرُّض له.

(١) قوانين الأصول ١: ١٤٠/سطر ١٩.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٤٠٠.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) وذلك في صفحة: ١١٦ ـ ١١٨ من هذا الجزء.

**فالتحقيق**: أنّ المسألة ـ بما حرّرنا ـ أُصوليّة؛ لصحّة وقوعها في طريق الاستنباط، وإن جعلنا موضوع علم الأُصول الحجّة في الفقه؛ لأنّ جعل موضوعه كذلك لايستلزم البحث عن عوارض العنوان بالحمل الأوّليّ، بل المراد من كون مسألةٍ حجّةً في الفقه أنّها حجّة بالحمل الشائع؛ أي يستنتج منها نتيجة فقهيّة، وهي كذلك.

## الأمر الرابع
## في اعتبار قيد المندوحة

لا إشكال في عدم اعتبار قيد «المندوحة» بناءً على كون البحث صُغرويّاً، وأنّ الجهة المبحوث عنها هي أنّ تعدُّد الوجه يرفع غائلة اجتماع الضدّين أولا، فإنّ البحث ـ حينئذٍ ـ يصير جهتيّاً، والبحث من هذه الحيثيّة لايتوقّف على قيدها.

وأمّا على ما حرّرناه من كُبرويّة النزاع، وأنّ محطّ البحث هو جواز اجتماع الأمر والنهي على عنوانين مُتصادقين على موضوع واحد، فقد يقال: إنّ قيد «المندوحة» معتبر؛ لأنّ النزاع في اجتماع الحكمين الفعليّين لا الإنشائيّين؛ ضرورة عدم التنافي في الإنشائيّات، فمحطّ البحث جواز اجتماع الفعليّين وامتناعه، كان الامتناع لأجل التكليف المحال، أو التكليف بالمحال، ومع عدم المندوحة لاريب في كون التكليف بهما تكليفاً بالمحال.

هذا، لكن لأحد أن يقول: إنّه إن أُريد بقيد «المندوحة» حصول المندوحة

لكلّ واحد من المكلّفين فهو غير لازم؛ لأنّ الكلام في جواز تعلُّق الحكمين الفعليّين بعنوانين، ولايتوقّف ذلك على المندوحة لكلّ واحد منهم، فإنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين لاتنحلّ إلى إنشاءات كثيرة ومجعولات مُتعدِّدة حسب تعدُّد المكلّفين كما سبق في بعض المباحث السالفة، فالحكمُ الفعليّ بالمعنى المتقدّم فعليّ على عنوانه وإن كان بعض المكلَّفين معذوراً في امتثاله وإتيانه لعجز أو جهل أو ابتلاء الحكم بمزاحم أقوى.

وإن أُريد بقيد «المندوحة» كون العنوانين ممّا ينفكّان بحسب المصداق، وإن لم يكن كذلك بحسب حال بعض المكلَّفين ـ أي لم يكن عنوان المأمور به ملازماً للمنهيّ عنه ـ فاعتبار «المندوحة» لازم البحث من غير احتياج إلى التقييد به، فإنّ تعلُّق الحكم الفعليّ بعنوان ملازم لمنهيّ عنه فعلاً، ممّا لايمكن؛ لِلَغويّة الجعل على العنوانين، بل لابدّ للجاعل من ملاحظة ترجيح أحد الحكمين على الآخر، أو الحكم بالتخيير مع عدم الرجحان.

فتقييد العنوان بالمندوحة غير لازم على التقديرين.

## الأمر الخامس
## في جريان النزاع مع تعلّق الأمر والنهي بالأفراد

الظاهر أنّ النزاع لايبتني على تعلُّق الأمر والنهي بالطبائع، بل يجري في بعض فروض تعلُّقهما بالأفراد.

كأن يُراد بتعلّقهما بها تعلّقهما بالعنوان الإجمالي منها؛ بأن يقال: معنى

«صلّ» أوجد فرد الصلاة، فيكون عنوان فرد الصلاة غير عنوان فرد الغصب، فيجري النزاع فيهما.

أو يُراد به تعلّقهما بالطبيعة الملازمة للعناوين المشخّصة، أو أمارات التشخُّص، كطبيعيّ الأين، والمتى، والوضع، وهكذا، فيجري النزاع لاختلاف العنوانين.

أو يُراد به تعلُّقهما بعنوان وجودات الصلاة والغصب في مقابل «الوجود السّعيّ»، فإنّه لايخرج به عن العنوانين المختلفين.

**نعم،** لو أُريد من الفرد هو الخارجيّ منه فلا إشكال في عدم جريانه فيه، لكنّه بديهيّ البطلان، وإن يظهر من بعضهم أنّه مراد القائل به.

وكذا لو أُريد به الطبيعة مع كلّ مايُلازمها ويُقارنها حتّى الاتّفاقيّات منها، كما قيل: إنّ الأمر متعلّق بالصلاة المقارنة لكلّ ما يُشخّصها ويُقارنها حتّى وقوعها في محلّ مغصوب، وأُخذت هذه العناوين في الموضوع، فلايجري النزاع فيه أيضاً، لكنّه بمكان من الفساد.

**فتحصّل:** أنّ النزاع جارٍ على القول بتعلّقها بالأفراد على الفروض التي تصحّ أن تكون محلّ النزاع.

## الأمر السادس

## في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط

لا إشكال في عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط في متعلّقي

الإيجاب والتحريم، سواء حُرِّر محلّ النزاع بما اختاره المحقّق الخراسانيّ[(١)] وهو واضح؛ لأنّ النزاع حيثيّ، أو كما حرّرناه؛ لأنّ النزاع في إمكان تعلّق الحكمين بعنوانين كذائيّين لافي وقوعه، ولا يبتني هذا النزاع الكُبرويّ على إحراز المناط.

**والظاهر**: أنّ مراد المحقّق الخراسانيّ[(٢)] ممّا أفاد في الأمر الثامن والتاسع ليس ذلك، ولعلّ مراده التفرقة بين ما كان من باب اجتماع الأمر والنهي واقعاً، وبين ماكان من باب التعارض؛ دفعاً لإشكالٍ ربّما يرد على القوم، وهو أنّهم عَنونوا مسألة جواز الاجتماع، ومثّلوا له بالعامّين من وجه[(٣)]، واختار جمعٌ الجواز[(٤)]، وأنّه لاتعارض بين الأمر والنهي في محلّ التصادق، وفي باب تعارض الأدلّة جعلوا تعارض العامّين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يجمع بينهما أحد بجواز الاجتماع.

**فأجاب عنه**: بأنّ الميزان الكلّيّ في باب الاجتماع هو إحراز المناطين حتّى في مورد التصادق، فكلّ ما كان دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وإلاّ فهو من باب التعارض[(٥)].

---

(١) الكفاية ١: ٢٣٩.

(٢) الكفاية ١: ٢٤١ ـ ٢٤٦.

(٣) قوانين الأُصول ١: ١٥٥/سطر ٢٣ و ١٤٠ ـ ١٤١، مطارح الأنظار: ١٢٨/سطر ٢٣.

(٤) قوانين الأُصول ١: ١٤٠/سطر ٢٠ ـ ٢١، ونسبه فيه إلى جماعة: ١٤٠/سطر ١٢ ـ ١٨، وكذا في مطارح الأنظار: ١٢٩/سطر ١٠ ـ ١٤.

(٥) الكفاية ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

**وأنت خبير:** بأنّ موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفيّ، والجمع هناك عرفيّ لاعقليّ؛ بخلافه هاهنا، فإنّ المسألة عقليّة صِرفة، فلا ربط بين البابين رأساً.

فما ادّعى من المناط غير تامّ طرداً وعكساً؛ لأنّ الخبرين إذا كانا مُختلفين عُرفاً، ولم يكن بينهما جمع عرفيّ، يندرجان تحت أخبار التعارض، ولابدّ من [إعمال] التعارض بينهما مطلقاً، والجمع العقليّ في باب الاجتماع ليس من وجوه الجمع في باب التعارض.

**والسرّ فيه:** أنّ رحى باب التعارض تدور على العمل بالأخبار الواردة فيه، وموضوعها مأخوذ من العرف، كموضوع سائر ما ورد في الكتاب والسُّنّة، فكلّما يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يُعمل بالمرجّحات، وكلّما يحكم بعدمه لأجل الجمع العرفيّ أو عدم التناسب بين الدليلين لم يكن من بابه، فقوله: «صلِّ» و«لاتغصب» غير متعارضين عرفاً؛ لأنّ الحكم على العنوانين، وهما غير مرتبطين، فليس بينهما اختلاف عرفاً ولو لم نُحرز المناطين، كما أنّ قوله: «أكرم كلّ عالم» معارِض عرفاً ـ في الجملة ـ لقوله: «لاتكرم الفُسّاق»؛ بناءً على كون العامّين من وجه من وجوه التعارض؛ لأنّهما يدلاّن على إكرام المَجمع وعدم إكرامه؛ لأنّ الحكم فيهما على الأفراد، وليس بينهما جمع عرفيّ، ولو فرض حصول المناطين في مورد الاجتماع وقلنا بجواز الاجتماع حتّى في مثله.

**وبالجملة:** الجمع والتعارض في باب تعارض الأدلّة عُرفيّان لاعقليّان،

فجمع باب الاجتماع الذي هو بحكم البرهان العقليّ غير مربوط به، كما أنّ التزاحم في نظر العقل لايُنافي التعارض العرفيّ المناط في بابه، فلاتغفل.

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما قال بعض الأعاظم: من أن هذه المسألة محقِّقة لموضوع مسألة التعارض[١]؛ لما عرفت من أنّها أجنبيّة عن تلك المسألة، كما يظهر النظر فيما ادّعى: ـ من أنّ المائز بين البابين: أنّ التركيب في باب الاجتماع انضماميّ، وفي باب التعارض اتّحاديّ[٢] ـ فإنّه لايرجع إلى محصّل لو لم يرجع إلى ماذكرنا.

## الأمر السابع
## في المعيار الكلّي للصحّة والفساد في المقام

**قد يقال:** إنّه لاملازمة بين القول بالجواز والقول بصحّة العبادة مع الإتيان بالمَجمع؛ لوجود ملاك آخر للبطلان في بعض الموارد، كالصلاة في الدار المغصوبة؛ لأنّ التصرُّف في مال الغير بلا إذنه في الخارج عين الحركة الصلاتيّة، والمُبعِّد عن ساحة المولى لايمكن أن يكون مقرِّباً، نعم مع جهله بالموضوع أو الحكم قصوراً تصحّ صلاته بلا إشكال.

والمعيار الكلّي في الحكم بالصحّة والفساد: هو أنّه كلّما كانت الخصوصيّة العباديّة في المصداق غير الخصوصيّة المحرّمة وجوداً ـ وإن جمعهما

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٢٢.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

موضوع واحد ـ تصحّ العبادة من غير إشكال؛ لأنّ المكلّف يتقرّب بالجهة المُحسِّنة، وليست فيها جهة مُقبِّحة على الفرض ـ وإن قارنتها ولازمتها؛ لأنّهما لايضرّان بعباديّتها ـ وكلّما كان العنوانان موجودين بوجود واحد وخصوصيّة فاردة، لايمكن التقرُّب به وإن جاز الاجتماع، فإنّ التقرُّبَ بما هو مُبعِّد فعلاً غيرُ ممكن.

**هذا**، لكن سيأتي تحقيق المقام[1]، فانتظر.

**وقد يقال**[2] ـ في الصلاة في الدار المغصوبة ـ: إنّها من قبيل الفرض الأوّل، وأنّ الحركة الصلاتيّة غير الحركة الغصبيّة خارجاً؛ لأنّ الغصب من مقولة الأين، والصلاة من مقولة الوضع، وإن قلنا بأنّ الركوع ـ مثلاً ـ هو فعل المكلّف، ويكون الهُويُّ إليه داخلاً في الصلاة، فإنّ الهُويّ عبارة عن أوضاع متلاصقة، والمقولات متباينات وبسائط، يكون مابه الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، وإنّ الحركة لم تكن من المقولات، بل هي مع كلّ مقولة عينها، ولم تكن الحركة جنساً للمقولتين، وإلاّ يلزم تفصُّل الواحد بالفصلين المتباينين في عَرَض واحد، ويلزم التركيب فيهما، ولا معروضاً لهما، وإلاّ يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال.

فالحركة الغصبيّة تكون من مقولة مباينة للحركة الصلاتيّة، وليس المراد من الحركة هو رفع اليد أو وضعها أو رفع الرأس أو وضعه، بل المراد الحركة

---

(١) وذلك في صفحة: ١٢٣ وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) فوائد الأُصول ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٨.

الصلاتيّة والغصبيّة، و هما حركتان كما عرفت، فتكون حيثيّة الصلاتيّة غير حيثيّة الغصبيّة وجوداً وماهيّةً، فيجوز اجتماع الأمر والنهي فيهما ويكون المقرِّب غير المبعِّد.

والشاهد على ماذكرنا من اختلافهما وجوداً: أنّ نسبة المكان إلى المكين والإضافة الحاصلة بين المكين والمكان لايُعقل أن تختلف في الجوهر والعرض، فكما أنّ كون زيد في الدار المغصوبة لايوجب كونه غصباً، فكذلك كون الصلاة فيها، فالتركيب بينهما انضماميّ لااتّحاديّ. انتهى ملخّصاً.

وفيه موارد كثيرة للنظر نعدّ مُهمّاتها:

**منها**: أنّ عدَّ الصلاة من مقولة الوضع واضحُ الفساد؛ لأنّها من الماهيّات الاختراعيّة المركّبة من عدّة أُمور اعتباريّة ومقوليّة، ومثل ذلك لايمكن أن يندرج تحت مقولة، ولا يكون من الماهيّات الأصيلة. هذا إن أُريد بالصلاة نفسها.

وإن أُريد أجزاؤها فهي لاتكون من مقولة الوضع فقط، بل الركوع ـ مثلاً ـ إذا كان من فعل المكلّف، ويكون الهُويُّ جزءَه، فلامحالة يكون عبارة عن الحركة من الاستقامة إلى انحناء خاصّ تعظيماً، ويكون نفس الانحناء بالمعنى المصدريّ من قبيل الحركة في الأين، ويكون من مقولته؛ بناءً على كون الحركة في كلّ مقولة من هذه المقولة.

فماهيّة الركوع إذا كانت الانحناء الخاصّ تعظيماً لاتندرج تحت مقولة؛

لأنّ كونه تعظيماً من مقوّماتها، وهو خارج عن ماهيّة المقولة، وجزؤها من مقولة الأين.

**وبالجملة**: الفعل الصادر من المكلَّف هو الحركة من الاستقامة إلى الانحناء، وتبديلُ الأوضاع لازمه، وما هو جزء الصلاة ـ على الفرض ـ هو الفعل الصادر منه، لا الأوضاع المتلاصقة على زعمه[1]، مع ما في تلاصق الأوضاع من المفاسد.

**ومنها**: أنّ الغصب ليس من المقولات؛ لأنّه هو الاستيلاءُ على مال الغير عُدواناً، وهو من الأمور الاعتباريّة، ولايكون عبارة عن الكون في المكان، بل استقلال اليد عليه غصب، سواء كان الغاصب فيه أولا، وهذا واضح.

مع أنّه لو سُلِّم أنّه الكونُ في المكان الذي للغير عدواناً، لم يصِر من مقولة الأين:

**أمّا أوّلاً**: فلأنّ المقولة ليست نفس الكون في المكان، بل هيئة حاصلة منه.

**وأمّا ثانياً**: فلأنّ ماهيّة الغصب متقوِّمة بكون المكان للغير، وبكون إشغاله عدواناً، وهما غير دخيلين في ماهيّة المقولة، فعلى هذا الفرض الباطل تكون المقولة جزء ماهيّة الغصب.

**ومنها**: أنّ عدم صحّة الصلاة ليس لأجل الغصب، بل لأجل التصرُّف في مال الغير بلا إذنه، وهو عنوان آخر غير الغصب؛ لأنّه قد يكون التصرُّف

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٢٦.

في مـاله بلا إذن ولايتحـقّق عنوان الغـصب؛ أي استـقـلال اليـد عليـه، وقـد يتـحـقّق الـغـصب بلاتصـرّف خـارجيّ في مـاله، فـبطلان الصـلاة في الدار المغـصـوبة ـ على فرضـه ـ ليس لأجل اسـتـقلال الـيد على مـلـك الغيـر؛ لأنّه اعـتـباريّ لاينطبـق على الصلاة، بـل لأجل التصـرّف فـيـه؛ لأنّ الحركـة الركـوعيّـة والسـجوديّـة عين التصـرُّف فـيه، بل السـجـودُ على سـبعـة أعظم والكونُ الركـوعيّ والقيـاميّ وغيـرهما تصـرُّف ومُبـعِّد، فلايـجوز التقـرُّب به على الفـرض، قـيل بجواز الاجـتـمـاع أولا، وسيـأتي[1] أنّ جواز الاجـتمـاع لايتوقّف على كون الحيثيّات تقييديّة والتـركيب انضماميّاً، كما بنى عليه هذا القائل.

وممّا ذكـرنا يـعلم حـال مـا ذكـره من قـيـاس كـون «زيـد في الدار» بكون «الصـلاة في الدار»[2]، فـإنّ الـصـلاة لمّا كـانت فـعل المكـلّف يكون الإتيـان بهـا تصـرُّفـاً في مـال الغيـر، بخـلاف «زيد»، فـإنّه ليس فـعـلاً حـتّى يكون تصرُّفاً.

**نعم،** كـونـه في الدار غـصب على فـرضـه، وتصـرّف على مـا ذكـرنا، وزيد غاصب ومُتصـرّف، كما أنّ صـلاته باعتـبار كونهـا من أفعـاله وأكوانه غـصب وتصـرّف، وهو غاصـب ومُتـصـرِّف، فـالأمر أوضح من أن يـحتـاج إلى البيان.

---

(١) وذلك في صفحة: ١٢٧ ـ ١٢٨ من هذا الجزء.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٤٢٧.

## الأمر الثامن

## في مناط الصحّة والفساد في المقام

بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر تصحّ الصلاة في الدار المغصوبة إذا لم تكن مندوحة، وأمّا معها فلا ملاك لتقييد النهي بَلَغ ملاكُ الصلاة مابلغ؛ لعدم دوران الأمر بينهما، بل مقتضى الجمع بين الفرضين تقييد الصلاة عقلاً أو شرعاً بغير محلّ الغصب، فإطلاق كلام المحقّق الخراساني[(١)] مخدوش.

وأمّا بناءً على ترجيح جانب النهي، فمع العمد والعلم أو الجهل بالحكم تقصيراً لاتصحّ.

وأمّا مع القصور فصحّتها تتوقّف على أمرين:

**أحدهما**: إثبات وجدانها في مورد الاجتماع للملاك التامّ.

**وثانيهما**: كون الملاك المرجوح قابلاً للتقرُّب.

**والأمر الأوّل**: محلّ إشكال بناءً على كون الامتناع لأجل التكليف المحال، وذلك للتضادّ بين ملاكي الغصب والصلاة، فإن رُفِع تضادّهما باختلاف الحيثيّتين رُفِع التضادّ بين الحكمين أيضاً، فلا محيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع لابدّ له من الالتزام بأنّ الحيثيّة التي تعلّق بها الأمر عين ماتعلّق به النهي؛ حتّى يحصل التضادّ، ومع

(١) الكفاية ١: ٢٣٩.

وحـدة الحـيـثـيّـة لايمكـن تحـقّق الملاكين، فـلابدّ وأن يـكون المرجـوح بلا مـلاك، فعـدم صـحـتّـهـا لأجل فقـدانه، ومـعه لادخـالة للعلم والجـهل في البطلان والصحّة.

**وبالجملة:** متـعلّق الأمر والنهي بالـذات عين حامل الملاك، وهـو مع وحدته غـير مـعقـول لحمل الملاكـين، ومع كـثرته يوجب جـواز الاجتـمـاع ولو قـيل بتعلُّـقهمـا بما هو فعل المكلّف خـارجاً، فـتصوُّر الحـيثـيّتـين الحاملتيـن للملاك الرافعتين للتضادّ يُناقض القول بالامتناع من جهة التكليف المحال.

**وأمّا الأمر الثـاني** ـ بعـد تصـوير الملاك ـ فـلا إشكال فـيـه؛ لأنّ الحـيثـيّـة الحـاملة لملاك الصـلاة غـيـر الحيثـيّـة الحـاملة لملاك الغـصـب، فـأتمّيّة مـلاكـه [من] مـلاكهـا ـ وترجيح مـقـتضـاه على مقـتضـاها ـ لا يوجب تنقيصـاً في ملاكهـا، فملاكهـا تامّ، لكن عدم انشاء الحكم على طِبْـقه لأجل المانع، وهو أتمّيّة ملاك الغصب، وفي مثله لامانع من صحـّتها بعد عدم تأثير النهي للجهل قصوراً؛ لكفـاية الملاك التامّ في صحّتـها مع قصدِ التقـرُّب وكونِ الموضوع ممّا يمكن التقرُّب به.

بل يمكن أن يقال بصحّتها حينئـذٍ مع العلم والعمد ـ أيضاً ـ لِعينِ ما ذُكر وامكانِ التقـرُّب بها مع تماميّة الملاك، فـعدم الأمر هاهنا كعـدم الأمر في باب الضدّين المتزاحمين.

وربما يقال بالفرق بين البابين؛ لأنّ باب الضدّين من قبيل تزاحم الحكمين في مـقام الامـتثـال بعـد إنشاء الحكمـين على الموضـوعين، وباب الاجـتمـاع

من قبـيل تزاحم المُقتضيَـين لدى المولى، فلا تأثير لعلـم المكلّف وجهله هاهنا، بخلافه هناك.

و **بالجملة**: يكون المقام من صُغـريات باب التعارض، و مع ترجيح جانب النهي يُنشَـأ الأمـر على الصلاة في غيـر المغصـوب، والتـقيـيـد هاهنا كسـائر التقييدات، فالصلاة في المغصوب ليست بمأمور بها[١].

وفـيه ـ مـضـافـاً إلى ما عـرفت من عـدم انسـلاك المقام في صُغـريات باب التعـارض ـ: أنّ الكلام هاهنا في صـحّة الصـلاة بحسب القـواعد، وهي غـير منوطة بالأمر الفـعليّ، و إلاّ تبطل في المقامين، والملاك الـتامّ الموجب لصحّتـها موجود فيهما، ومـجرّد عدم انشاء الحكم هاهنا لأجل المانع وانشائه هناك ـ لو سُلّم ـ لا يوجب الفـرق بعـد تماميّـةِ الملاك وعـدمِ الاحـتـيـاج إلى الأمـر بعـد إحرازها.

ودعوى عـدم تماميّـته هاهنا ـ لأنّ الملاك مكسـور بالتزاحم[٢] ـ ممنوعة؛ لأنّ مقـتضى أتمّيّة ملاك الغـصـب و إن كان عدم جـعل الحكم على الصلاة، لكن ليس مقتضاها صيرورة ملاكها ناقصاً.

فـإن أُريد بمكسـوريّة الملاك صـيـرورته ناقـصـاً فـهـو ممنوع؛ لأنّ الملاكـين القائمين بحيثيّتين لا معنى لانكسار أحدهما بالآخر، وأرجحيّـةُ أحدهما غيرُ مكسوريّة الآخر.

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٤٣١.

(٢) نفس المصدر السابق.

وإن أُريد بها أنّ الحكم بعد تزاحمهما يصير تابعاً للأقوى، فهذا مسلّم، لكن لا يوجب نقصاً في ملاك المهمّ، فهو على ملاكه مطلقاً، فلا مانع من الصحّة وجواز التقرُّب به بعد كفاية الملاك التامّ، فتدبّر.

## الأمر التاسع
## في شروط جريان النزاع في المقام

لا كلام في عدم جريان النزاع في المتباينين والمتساويين، والظاهر جريانه في الأعمّ والأخصّ المُطلقين إذا كان المنهيّ عنه أخصّ، ولم يُؤخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ، وتكون الأعمّيّة بحسب المورد لا المفهوم، وذلك لأنّ المناط ـ وهو اختلاف العنوانين ـ متحقّق.

وأمّا العامّ والخاصّ بحسب المفهوم ففي جريانه فيهما إشكال؛ من حيث إنّ المطلق عين ما أُخذ في المقيّد، ووصف الإطلاق ليس بشيء، بل المطلق عبارة عن نفس الطبيعة بلا شرط، والمقيّد هو هذه مع قيد، فلا يمكن أن تكون الطبيعة مورداً لحكمين مختلفين، فلا يجري فيهما، ومن حيث إنّ المقيَّد بما هو كذلك عنوان غير المطلق، وليس الحكم فيه على المطلق مع قيده، بل على المقيّد بما هو كذلك، وهو غير المطلق، والأمر الضمني لا أساس له؛ فيجري فيهما.

والمسألة محلّ إشكال وتأمُّل، وإن كان عدم جريانه أشبه.

وأمّا العامّان من وجه فلا إشكال في جريانه فيهما، إلاّ إذا أُخذ مفهوم

أحدهما في الآخر، كقوله: «صلِّ الصبح» و «لا تصلِّ في الدار المغصوبة»، فيأتي فيه الإشكال المتقدّم.

**وقد يقال**[١]: إنّ جريان النزاع في العامّين من وجه يتوقّف على أُمور:

**منها**: أن تكون النسبة بين نفس الفعلين الصادرين من المكلّف بإرادة واختيار، كما في الصلاة والغصب، وأمّا إذا كانت بين الموضوعين ـ كما في العالم والفاسق ـ فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ التركيب بينهما اتّحاديّ لا انضماميّ، ولازمه تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي، فلابدّ فيهما من إجراء قواعد التعارض.

وممّا ذكرنا عُلم عدم جريانه فيما إذا كان للفعل عنوانان توليديّان تكون النسبة بينهما العموم من وجه، كما لو أمر بإكرام زيد، ونهى عن إكرام عمرو، فقام المكلّف لأجل إكرامهما تعظيماً، فإنّ القيام يتولّد منه التعظيمان، وهما وإن كانا بحيثيّتين انضماميّتين، لكن الأمر بهما أمر بالسبب، فينجرّ إلى تعلّقه بشيء واحد وجوداً وإيجاداً.

**ومنها**: أن يكون بين الفعلين تركيب انضماميّ لا اتّحاديّ، فيخرج مثل «اشرب» و «لا تغصب» إذا كان الماء مغصوباً، فإنّ نفس الشرب هو الغصب، فالتركيب اتّحاديّ لا يجري فيه النزاع. انتهى.

**وفيه**: أنّ قضيّة التركيب الانضماميّ والاتّحاديّ أجنبيّة عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، ولا يبتني الجواز على التركيب الانضماميّ؛ فإنّ التركيبَ

---

(١) فوائد الأصول ٢: ٤١٠ ـ ٤١٢.

الخارجيّ ـ اتّحاديّاً أو انضماميّاً ـ غيرُ مربوط بمقام متعلّقات الأوامر والنواهي التي هي العناوين على ما سيأتي بيانه، فيجري النزاع في مثل: «أكرم العالم» و «لا تُكرم الفاسق»، وكذا في مثل: «اشرب» و «لا تغصب» مع كون الماء غصباً.

وكذا في الأفعال التوليديّة وإن قلنا بتعلُّق الأمر بالأسباب؛ فإنّ قوله: «أكرم زيداً » و«لا تُكرم عَمْراً»، كقوله: «قم لزيد» و«لا تقم لعمرو» عنوانان مختلفان يجوز تعلُّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، سواء في ذلك السبب والمسبَّب [التوليديّان] مع أنّ المبنى ـ أي رجوع الأمر إلى السبب التوليدي ـ محلّ منع.

إذا عرفت ذلك فالتحقيق: هو الجواز، ويتّضح بتقديم أُمور:

**الأوّل**: أنّ كلّ حكم ـ أمراً كان أو نهياً ـ إذا تعلّق بعنوان لا يمكن أن يتخلّف عنه ويتجاوز إلى ما ليس بمتعلّقه، فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخالة له في تحصيل غرضه جُزاف بلا ملاك.

فتعلُّق الأمر بطبيعة الصلاة ـ مثلاً ـ لا يمكن إلاّ إذا كانت بجميع الخُصوصيّات المأخوذة فيها دخيلة في تحصيل المصلحة، فكما لا يمكن تعلُّقه بالفاقد لها لا يمكن تعلّقه بالخصوصيّة الغير الدخيلة في تحصيلها، كانت مقارنة أو ملازمة للمأمور به في الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ، فلا يتعدّى الأمر عن عنوان الصلاة إلى عنوان آخر، ولا النهي عن عنوان الغصب أو التصرّف في مال الغير بلا إذنه إلى غيره مطلقاً، فوِزان

الإِرادة التشريعيّة كوِزان التكوينيّة فيه، فكما أنّ الثانية تابعة لإدراك الصلاح فكذلك الأُولى.

**الثاني**: المراد بالإطلاق المقابل للتقييد هو كون الماهيّة تمام الموضوع للحكم؛ بحيث لا يكون شيء آخر دخيلاً في الموضوع، كان متّحداً معه في الخارج أولا، ملازماً له أو مقارناً أولا.

فالرقبة في قوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» مطلقة بمعنى أنّها تمام الموضوع لوجوب العتق من غير دخالة قيد فيها، وليس معنى الإطلاق كون شيءٍ بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم؛ حتّى يكون معنى «أعتق رقبة»: اعتقها سواء كانت عادلة أو فاسقة، عالمة أو جاهلة ... وهكذا؛ لعدم دخالة هذه القيود في موضوع الحكم أوّلاً، وعدم إمكان كون الماهيّة آلة للحاظ تلك الخصوصيّات ثانياً، فلابدّ للحاظها من دالّ آخر، والفرض عدمه، ومعه يكون عموماً لا إطلاقاً.

فإطلاق الصلاة عبارة عن تعلُّق الحكم بها بلا دخالة شيء آخر في الموضوع، وإطلاق قوله: (**لا يجوز التصرّف في مال الغير بلا إذنه**)[1] عبارة عن كون ذاك العنوان تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، ولا الثاني إلى التصرّف الصلاتيّ.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٤٨٠ توقيعات الناحية المقدّسة، الوسائل ١٧: ٤/٣٠٩ باب ١ من أبواب الغصب، بتفاوت يسير.

**الثالث**: الماهيّة اللاّ بشرط وإن تتّحد مع ألف شرط في الوجود الخارجيّ ممّا هو خارج عن ذاتها ولاحق بها، لكن لا تكون كاشفة ودالّة عليه وآلة للحاظه؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مخالفاته بحسب الذات والمفهوم، وإن اتّحد معها وجوداً.

فالأبيض والبياض لا يمكن أن يكونا كاشفين عن الإنسان والمتكمّم وإن اتّحدا معهما وجوداً، كما أنّ الماهيّة لا تكشف عن الوجود وإن اتّحدا خارجاً.

فالصلاة وإن اتّحدت أحياناً مع التصرُّف في مال الغير بلا إذنه، لكن لا يمكن أن تكون مرآة له وكاشفة عنه، فالاتّحاد في الوجود غير الكشف عمّا يتّحد به، وهو واضح.

**الرابع**: ـ وهو العمدة في هذا الباب ـ أنّ متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجيّ؛ لأنّ تعلُّق الحكم بالوجود الخارجيّ أو الإيجاد بالحمل الشائع لا يمكن إلاّ في ظرف تحقُّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع، ولا الوجود الذهنيّ بما هو كذلك؛ لأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج، فلا محالة يكون المتعلّق نفس الطبيعة، لكن لمّا كانت الطبيعة لا يمكن أن تصير متعلَّقة لحكم إلاّ أن تصير متصوَّرة، والتصوّر هو الوجود الذهنيّ، فلا محالة يكون ظرف تعلّق الحكم بها هو الذهن، فالطبيعة متعلَّقة للحكم في الذهن، لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود

الخارجيّ، بل بما هي هي.

فمتعلّق الهيئة في قوله: «صلِّ» هو الماهيّة اللاّبشرط، ومفاد الهيئة هو البعث والتحريك إلى تحصيلها، ولازم امتثاله إيجادها، كما مرّ الكلام فيه سالفاً[١]، وقلنا: إنّ تعلّق البعث بنفس الطبيعة لا يُنافي قولهم: الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، ولا يلزم من ذلك كونها بما هي مؤثّرةً في تحصيل الغرض، بل المولى لمّا رأى أنّ إتيان الصلاة ووجودها خارجاً مُحصّل لغرض، فلا محالة يتوسّل إليه بوسيلة، ولا يكون ذلك إلاّ بالتشبّث بالأمر بالطبيعة؛ ليبعث العبد إلى إيجادها، فمتعلّق الأمر هو الطبيعة، والهيئة باعثة نحو إيجادها؛ إمّا لأجل دلالتها على طلب الوجود ـ أي العنوانيّ ـ ليحصل الخارجيّ، أو لأجل حكم العقل به كما عرفت.

**وما قد يقال:** ـ من أنّ التكليف يتعلّق بالطبيعة باعتبار مرآتيّتها عن الوجود[٢] ـ غير تامّ؛ لأنّ المقصود من هذا التكلّف ان كان إثبات تعلّقه بالمرئيّ فهو مستلزم لتحصيل الحاصل، مضافاً إلى أنّ الطبيعة لا يمكن أن تكون مرآة للوجود؛ لما عرفت من أنّ الاتّحاد في الوجود غير الكاشفيّة.

إذا عرفت ما تقدّم يسهل لك تصديق المدّعى؛ أي جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين مُتصادقين على واحد شخصيّ خارجيّ؛ لأنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة مثلاً، ولا يمكن تجاوزه عن متعلّقه إلى ما يلحقه أو يلازمه أو

---

(١) وذلك في صفحة: ٢٤٣ ومابعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٤٠١.

يتّحد به في الخارج، وكذا النهي بحكم المقدّمة الأولى.

ولا يكون معنى الإطلاق إلاّ كون الطبيعة تمام الموضوع، ولا تكون الملحقات والمتّحدات معها ملحوظة ومتعلّقة للحكم بحكم الثانية.

والطبيعة اللابشرط وإن اتّحدت مع العناوين الأُخر في الخارج، لكن لا تكون كاشفة عنها، ولا يكون الحكم المتعلّق بها سارياً إلى غيرها بحكم الثالثة.

ومتعلّق الحكم في الأمر والنهي هو نفس الطبيعة، لا الوجود الخارجيّ ولا الذهنيّ بحكم الرابعة.

فكيف يمكن أن يسري حكم أحد العنوانين إلى الآخر، مع أنّ في مقام ثبوت الحكمين يكون العنوانان متعدّدين ومتخالفين، فعنوان الصلاة غير عنوان الغصب مفهوماً وذاتاً؟! فلا يمكن أن يسري حكم أحدهما إلى الآخر، والخارج ـ الذي هو ظرف اتّحادهما ـ لم يكن ظرفَ ثبوت الحكم كما تقدّم، فظرف الاتّحاد غير ظرف المتعلّق، وفي ظرف المتعلّق لا يمكن الاتّحاد، فأين اجتمع الحكمان؟!

ومن هنا يتّضح الجواب عن سائر إشكالات الباب، كلزوم كون شيءٍ واحدٍ متعلّقاً للإرادة والكراهة، وكون شيءٍ واحدٍ محبوباً ومبغوضاً، وذا صلاح وفساد، ومقرّباً ومبعّداً.

أمّا بالنسبة إلى المراحل المتقدّمة على الأمر والنهي ـ أي مبادئهما الموجودة في نفس المولى ـ فواضح؛ لأنّ المتصوّرَ من كلٍّ من طبيعة الغصب

والصلاة، وكذا الوجود العنوانيّ منهما، غيرُ المُتصوّر من الآخر، ومورد تصديق المصلحة غير مورد تصديق المفسدة، ومورد تعلّق إرادة البعث غير مورد تعلّق إرادة الزجر، فصورة الصلاة وعنوانها في تمام المراحل غير الغصب، فلا تتّحد معه، وإنّما الاتّحاد في خارج الذهن الذي ليس ظرفَ تعلُّق الأمر والنهي، ولا ظرفَ تحقُّق مبادئهما، وكذا الوجود العنوانيّ من كلٍ غير الآخر لو فرض تعلّقهما به.

وأمّا لزوم كون الموجود الخارجيّ محبوباً ومبغوضاً فلا محذور فيه؛ لأنّ المحبوبيّة والمبغوضيّة ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً، كالسواد والبياض؛ حتّى يكون المحبوب متّصفاً بصفات خارجيّة بعدد المحبّين، واللّه ـ تعالى ـ محبوب الأولياء، ولا يمكن حدوث صفة حالّة فيه بعددهم، فالمحبوبيّة والمبغوضيّة من الصفات الانتزاعيّة التي يكون لهما منشأ انتزاع، فلابدّ من لحاظ المنشأ، فإنّ المنتزَع تابع لمنشئه في الوحدة والكثرة.

**فنقول:** منشأ انتزاع المحبوبيّة هو الحبّ القائم بالنفس المتعلّق بالطبيعةِ التي [هي] وجهُ الخارج، أو الوجودِ العنواني كذلك، أو الصورةِ التي في الذهن كذلك؛ لأنّ الحبّ من الصفات الإضافيّة، ولابدّ في تشخّصه وتحقّقه من متعلَّق، ولا يمكن أن يكون الموجود الخارجيّ مشخِّصاً له؛ لأنّه من الكيفيّات النفسانيّة، فلابدّ من أن يتشخّص بما هو حاضر لدى النفس بالذات، وهو الصورة الحاصلة فيها، ولمّا كانت الصورة وجهاً وعنواناً للخارج تُضاف المحبوبيّة إليه، ولهذا قد تنسب المحبوبيّة إلى ماليس موجوداً في الخارج، مع

امتناعه لو كان مناط الانتساب قيام صفة خارجيّة بالموضوع، كما أنّ الأمر كذلك في العلم والقدرة، فيصير الشيء قبل تحقّقه معلوماً ومقدوراً.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحبّ بعنوان والبغض بآخر، فيكون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً، مع كون العنوانين موجودين بوجود واحد، ألا ترى أنّ البسائط الحقيقيّة معلومة للّه ـ تعالى ـ ومقدورة ومرضيّة ومعلولة له، وهكذا.

بل يمكن أن يكون شيء بسيط معلوماً ومجهولاً بجهتين، كالحركة الخاصّة الركوعيّة في الدار المجهول غصبيّتها، فإنّها مع وحدتها معلومة أنّها ركوع، ومجهولة أنّها تصرُّف في مال الغير، فلو كانت المعلوميّة والمجهوليّة كالبياض والسواد من الصفات الخارجيّة لامتنع اجتماعهما في واحد، فسرّ اجتماعهما أنهما من الانتزاعيّات كما عرفت.

**فتحقّق ممّا ذكرناه:** أنّ الشيء الواحد بحسب الوجود الخارجيّ يمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً.

وأمّا حديث قيام المصلحة والمفسدة بشيء واحد فهو ـ أيضاً ـ لا محذور فيه؛ لأنّهما ـ أيضاً ـ لا يجب أن يكونا من الأعراض الخارجيّة القائمة بفعل المكلّف. مثلاً: التصرّف [في] مال الغير بغير إذنه ظلم قبيح له مفسدة؛ لأن ذلك موجب للهرج والمرج والفساد، من غير أن تكون هذه العناوين أوصافاً خارجيّة قائمة بالموضوع، والخضوع للّه ـ تعالى ـ والركوع له قيام بأمر العبوديّة، وله حُسن ومصلحة، وموجب لأداء حقّ العبوديّة، من غير أن تكون

هذه العناوين أعراضاً خارجيّة، بل هي ومقابلاتها من الوجوه والاعتبارات التي يمكن أن يتّصف شيء واحد بهما.

فمسٌ رأس اليتيم في الدار المغصوبة من جهة أنّه رحمة به، حَسَنٌ ذو مصلحة، ومن جهة أنّه تصرُّف في مال الغير، قبيح ذو مفسدة، من غير أن يكون ذلك من اجتماع الضدّين بالضرورة.

**وممّا ذكرنا يتّضح:** إمكان أن يكون شيء واحد مُقرِّباً ومُبعِّداً؛ لأنّهما ـ أيضاً ـ من الوجوه والاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شيء واحد بجهات مختلفة؛ ضرورة أنّ العقل يُدرك الفرق بين مَن ضَرَبَ ابن المولى في الدار المغصوبة ومَن أكرَمه فيها، فحركة اليد لإكرام ابن المولى من جهة أنّها إكرامٌ، محبوبةٌ وصالحة للمقرِّبيّة، ومن جهة أنّها تصرُّف في مال الغير عدواناً، مبغوضةٌ ومبعِّدة، فالحركة الصلاتيّة في الدار المغصوبة من جهة أنّها مصداق الصلاة محبوبة ومقرّبة، ومن جهة أنّها مصداق الغصب مبغوضة مبعّدة.

**وقد عرفت:** أنّ الشيء الواحد يمكن أن يتّصف بمثل هذه الانتزاعيّات، فإذا أمكن أن يكون شيء واحد محبوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أُخرى، أمكن أن يكون مُقرّباً و مُبعّداً من غير لزوم تضادّ وامتناع، ولا يلزم أن تكون الجهتان موجودتين بوجودين، ويكون التركيب بينهما انضمامياً.

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما تكلّفه بعض الأعاظم في تصوير التركيب الانضماميّ بين الصلاة والغصب ومبادئ المشتقّات، وبنى جواز الاجتماع

وعدمه على التركيب الانضماميّ والاتّحاديّ[1]، فإنّه أجنبيّ عن المسألة؛ بل هي مبتنية على ما تقدّم.

**نعم**، بناءً على تعلُّق الأحكام بالوجود الخارجيّ وما هو فعل المكلّف بالحمل الشائع كان لتكلُّفه وجه، لكن ـ مع بطلان هذا البناء ـ لا محيص له عن القول بالامتناع كان التركيب انضمامياً أولا، مع أنّ التركيب الانضماميّ بين الصلاة والغصب أو التصرّف العدوانيّ لا وجهَ صحّةٍ له كما تقدّم.

ثمّ إنّ تسمية ما ذكر بالتركيب الانضماميّ والاتّحاديّ مجرّد اصطلاح، وإلاّ فليس انطباق العناوين على شيء من قبيل التركيب.

## تنبيه: في التضادّ بين الأحكام الخمسة:

وبما ذكرنا في وجه الجواز تُحسم مادّة الإشكال، كان بين الأحكام تضادّ أولا، لكن لمّا كان التضادّ بينها معروفاً بينهم[2]، وان خالفهم بعض مدقّقي المتأخّرين[3] فلابأس بتحقيق المقام:

**فنقول**: عُرِّف الضدّان: بأنّهما أمران وجوديّان لا يتوقّف تعقّل أحدهما على الآخر، بينهما غاية الخلاف، يتعاقبان على موضوع واحد، لا يتصوّر

---

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٢) قوانين الأصول ١: ١٤٢/سطر ١٤، هداية المسترشدين: ٣٣٨/سطر ١٥، مطارح الأنظار: ١٣٢/سطر ٣٣ ـ ٣٤، الكفاية ١: ٢٤٩.

(٣) نهاية الدراية ١: ٢٧٠/سطر ٢٣ ـ ٢٤.

اجتماعهما فيه[١].

**قالوا**: ومن شرط التضادّ أن تكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب[٢]، فلا يكون بين الأجناس ولا بين صنفين من نوع واحد ولا شخصين منه تضادّ.

وهذا التعريف لا يصدق على الأحكام الخمسة، سواء جُعِلت الإراداتِ المظهَرةَ أو نفسَ البعث والزجر؛ لأنّه ان جعلت الإراداتِ فلم تكن الأحكام أنواعاً مختلفة تحت جنس قريب: أمّا الواجب والمستحبّ وكذا الحرام والمكروه فواضح؛ لأنّ الإرادة الوجوبيّة والاستحبابيّة مشتركتان في حقيقة الإرادة، وممتازتان بالشدّة والضعف، وكذا الحال في الحرمة والكراهة؛ لأنّ المبدأ القريب للزجر ـ تحريميّاً كان أو تنزيهيّاً ـ هو الإرادة، فإذا أدرك المولى مفسدة شرب الخمر يتوسّل إلى سدّ بابه بزجر العبيد تشريعاً، فيريد الزجر التشريعيّ، فيزجرهم عنه، فإرادة الزجر المظهَرة إذا كانت إلزاميّة ينتزع منها التحريم على هذا المبنى، وإذا كانت غير الزاميّة ينتزع منها الكراهة، فالإرادة مبدأ الزجر والبعث والإباحة الشرعيّة.

**وما اشتهر بينهم**: من تقابُل الإرادة والكراهة، وجعلوا الكراهة مبدأ للنهي، والإرادة للأمر[٣]، ليس على ما ينبغي؛ لأنّ الكراهة لصدور الفعل من

---

(١) الفصول الغروية: ٩١/سطر٣٣ ـ ٣٤.

(٢) الأسفار ٢: ١١١ ـ ١١٣.

(٣) نهاية الدراية ١: ٢٥٩/سطر ١٠ ـ ١٦.

المكلّف ليست في مقابل إرادة البعث، بل مقابِلةٌ للاشتياق إلى صدوره منه، فكما أنّ استحسان عمل والاشتياق إلى صدوره من المكلّف صارا مبدأ لإرادة بعثه نحو الفعل، فكذا استقباح عمل وكراهة صدوره منه صارا مبدأ لإرادة الزجر التشريعيّ والنهي عنه، فنفس الكراهة ليست بمبدأ قريب للنهي؛ ضرورة مبدئيّة الإرادة لصدور جميع الأفعال.

فبناءً على انتزاع الحكم من الإرادة المُظهَرة لا فرق بين الوجوب وغيره في كون مبدئها الإرادة، فلا تكون الأحكام أنواعاً مختلفة مندرجة تحت جنس قريب، فلا تضادّ بينها، ومطلق عدم الاجتماع لا يوجب الاندراج تحت تقابل التضادّ، مع أنّ غاية الخلاف ـ لو اعتبرت فيه ـ لاتتحقّق في جميع الأحكام، بل التعاقب على موضوع واحد ـ المراد به الموضوع الشخصيّ لا الماهيّة النوعيّة ـ ممّا لا معنى له فيها؛ لأنّ متعلّقاتها لا يمكن أن تكون الموجودَ الخارجيّ، فلا معنى للتعاقب وعدم الاجتماع فيه.

وبهذا يظهر عدم التضادّ بينها؛ بناءً على أنّ الأحكام عبارة عن البعث والزجر المُنشأين بوسيلة الآلات الموضوعة لذلك، كهيئة الأمر والنهي وغيرهما، ولا شكّ في أنّهما ـ حينئذٍ ـ من الأمور الاعتباريّة، فلم تكن وجوديّة ولا حالّة في الموضوع الخارجيّ، بل قائمة بنفس المعتبِر قياماً صدوريّاً، فالتضادّ بين الأحكام ممّا لا أساس له، فتدبّر.

ثمّ إنّ المجوّزين استدلّوا بوقوع نظيره في الشرع، كالواجبات المكروهة أو

المستحبّة، مع أنّ التضادّ بين جميع الأحكام[١]، وهذا الاستدلال ضعيف، لكن لابأس بالتعرّض إلى كيفيّة العبادات المكروهة، فنقول:

أمّا ما تعلّق الأمر والنهي [فيه] بعنوانين مجتمعين في الوجود بينهما عموم من وجه، فنحن في فُسحة منه، وكذا في العامّين المُطلقين بناءً على دخولهما في محلّ البحث والقول بالجواز.

**فالعمدة:** هو الجواب عمّا تعلّق النهي بذاتها ولا بدل لها كصوم يوم عاشور والصلوات المبتدأة عند غروب الشمس وطلوعها، فلا يبعد فيها أن يكون النهي متعلّقاً بعنوان آخر منطبق على الصوم، كالتشبّه ببني أُميّة وبني مرجانة ـ لعنهم اللّه ـ فالمأمور به هو ذات الصوم والمنهيّ عنه التشبُّه بهم، ولمّا انطبق العنوان عليه وكان ترك التشبُّه أهمّ من الصوم المستحبّ، نهى عنه إرشاداً إلى ترك التشبّه.

هذا لو قلنا بصحّة الصوم يوم عاشور كما نسب إلى المشهور[٢]، وإلاّ فللإشكال فيها مجال بالنظر إلى الأخبار.

ونسب إلى المشهور[٣] في الجمع بين الأخبار بأنّ الصوم حزناً مستحبّ، وشكراً مكروه[٤]، وفيه ما فيه.

---

(١) قوانين الأُصول ١: ١٤٢/سطر ١٣ ـ ١٥، مطارح الأنظار: ١٣١/سطر٣ ـ ٤.

(٢) ذكر الإجماع عليه في الغُنية ـ الجوامع الفقهية ـ: ٥٧٣/سطر ٢٠ ـ ٢١، والجواهر ١٧: ١٠٨، وخالف فيه من المتأخّرين صاحب الحدائق ١٣: ٣٧٥ ـ ٣٧٦، فقال بحرمته.

(٣) الحدائق ١٣: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٥: ١٨٨ ـ ١٨٩.

وجَمَعَ جمْعٌ بينها باستحباب الصوم الناقص؛ أي صورة الصوم إلى العصر، وبطلان التامّ[١]، وللكلام فيه محلّ آخر.

وكذا الحال في الصلوات في أوقات خاصّة، كقبل طلوع الشمس وغروبها على فرض كراهتها، فإنّها ـ أيضاً ـ محلّ مناقشة، لكن يمكن أن يكون لانطباق عنوان آخر مكروه عليها، كالتشبّه بعَبَدَة الأوثان على ما قيل.

**وأمّا ما ذكره المحقّق الخراسانيّ:** من انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، يكون أرجح من الفعل، أو ملازمة الترك لعنوان كذائيّ[٢].

**ففيه:** أنّ الترك عدميّ [لا يمكن انطباق] عنوان وجوديّ عليه، ولا يمكن أن يكون ملازماً لشيء، فإنّ الانطباق والملازمة من الوجوديّات التي لابدّ في ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء، نعم يمكن اعتبار شيء من بعض الأعدام الخاصّة المتصوّرة بنحو من التصوّر.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم[٣] قد تصدّى للجواب عن هذا القسم بتقديم مقدّمة نافعة على زعمه، وهي: أنّ النذر اذا تعلّق بعبادة مستحبّة يندكّ الأمر الاستحبابيّ في الأمر الوجوبي من قِبَل النذر؛ لوحدة مُتعلّقهما، فيكتسب الأمر النذريّ الوجوبيّ التعبّديّة من الاستحبابيّ، والأمر الاستحبابيّ يكتسب

(١) جامع المقاصد ٣: ٨٦.

(٢) الكفاية ١: ٢٥٦.

(٣) أجود التقريرات ١: ٣٦٥.

اللزوم من الوجوبيّ، فيتولّد منهما أمر وجوبيّ عباديّ.

وأمّا إذا كانت العبادة المستحبّة متعلّقة للإجارة، كان متعلّق الأمر الاستحبابيّ مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبيّ؛ لأنّ متعلّق الأوّل ذات العبادة، ومتعلّق الثاني إتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه وبوصف كونه مستحبّاً للغير؛ لأنّ الشخص صار أجيراً لتفريغ ذمّة الغير، فلا تكون العبادة من دون قصد النيابة تحت الإجارة، فلا يلزم اجتماع الضدّين، ولا يندكّ أحدهما في الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر تعلّق بذات العبادة، والنهي التنزيهيّ تعلّق بالتعبّد بها؛ لما فيه من [التشبّه] بالأعداء. انتهى.

**وفيه أوّلاً**: أنّ الأمر في النذر إنّما تعلّق بعنوان الوفاء به، وهو عنوان مغاير لعنوان الصلاة والصوم وغيرهما، وإنّما يجتمع معها في الخارج الذي لم يكن ظرفَ تعلُّق الأمر، فإذا نذر أن يأتي بصلاة الليل يجب عليه الوفاء بالنذر، فالإتيان بالصلاة [المستحبّة] مصداق لوفاء النذر في الخارج وللصلاة، وهما عنوانان منطبقان على الخارج كما تقدّم، وكذا الكلام في الإجارة؛ فإنّ الأمر الوجوبيّ تعلّق بعنوان الوفاء بالعقد، والاستحبابيّ بالصلاة المستحبّة، أو أمر وجوبيّ آخر بالصلاة الواجبة على الوليّ أو الميّت، فافتراق موضوعهما يكون من هذه الجهة.

**وثانياً**: لا معنى معقول لهذا الاكتساب والتولُّد المذكورين، فبأيّ دليل وأيّة جهة يكتسب الأمر الغير العباديّ العباديّة والغير الوجوبيّ الوجوب؟!

وما معنى هذه الولادة والوراثة؟! بل لا يعقل تغيير الأمر عمّا هو عليه لو فرض وحدة متعلَّقه مع الآخر، ولعمري إنّ هذا أشبه بالشعر منه بالبرهان.

**وثالثاً**: أنّ الأمر فيما نحن فيه، وكذا في باب العبادات الاستئجاريّة، لم يتعلّق بذات الصلاة والصوم، وإلاّ يلزم أن يكون توصُّليّاً، بل تعلّق بها بقيد التعبُّد ولو بدليل آخر، فلا يكون موضوعهما شيئين.

**ورابعاً**: بعد تسليم جميع ما ذكر لا ينفع ذلك للتخلُّص عن الإشكال؛ لأنّ حاصله يرجع إلى أنّ الأمر الاستحبابيّ تعلّق بصوم يوم عاشور، وصومه بماهو مستحبّ مكروه، وهذا واضح البطلان؛ لأنّه يلزم منه أن يكون موضوع الحكم مضاداً لحكمه.

وما قال في خلال كلامه:ـ من أنّ التعبُّد بالصوم مكروه لأجل التشبُّه بالأعداء ـ إن رجع إلى ما ذكرنا لا يحتاج فيه إلى تلك التكلُّفات.

## تنبيه: في توسط الأرض المغصوبة:

قد وقع الخلاف في أنّ المتوسِّط في أرض مغصوبة إذا كان دخوله غصباً ويكون التخلُّص منحصراً بالتصرّف فيها بغير إذن صاحبها، هل يكون ذلك التصرّف منه واجباً وحراماً(١)، أو واجباً مع جريان حكم المعصية عليه(٢)،

---

(١) اختاره في قوانين الأصول ١: ١٥٣/سطر ٢١ ـ ٢٣، ونسبه إلى أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخّرينا وظاهر الفقهاء.

(٢) الفصول الغرويّة: ١٣٨/سطر٢٥.

أو بدونه[١]، أو حراماً فعليّاً[٢]، أولا يكون حراماً ولا واجباً مع جريان حكم المعصية عليه[٣]؟ على أقوال:

أقواها: أنّه حرام فعليّ، ولا يكون واجباً:

**أمّا عدم الوجوب**: فلعدم دليل عليه بعنوان الخروج من الأرض المغصوبة، أو التخلُّص عن الغصب، أو ردّ المال إلى صاحبه، أو ترك التصرُّف في مال الغير. نعم دلّ الدليل على حرمة الغصب وحرمة التصرّف في مال الغير بلا إذنه، والعناوين الأخر لا دليل على تعلُّق الوجوب بها، وما في بعض الروايات: من أنّ (**المغصوب كلّه مردود**)[٤] لا يدلّ على وجوب الردّ بعنوانه، بل لمّا كان الغصب حراماً يردّ المغصوب تخلُّصاً عن الحرام عقلاً، فهو إرشاد إليه.

نعم، بناءً على أنّ النهي عن الشيء مقتضٍ للأمر بضدّه العامّ، ووجوب مقدّمة الواجب، يمكن القول بوجوب بعض تلك العناوين؛ لأنّ التصرّف في مال الغير إذا كان حراماً يكون ترك التصرّف واجباً، والخروج عن الدار مقدّمة لتركه على إشكال، لكنّ المقدّمتين ممنوعتان كما سبق في

---

(١) مطارح الأنظار: ١٥٣/سطر ٣٣.

(٢) ذكره في فوائد الأصول ٢: ٤٤٧.

(٣) الكفاية ١: ٢٦٣.

(٤) الكافي ١: ٤/٤٥٣ باب الفيء والأنفال، التهذيب ٤: ٢/١٢٨ باب ٣٧ قسمة الغنائم، الوسائل ١٧: ٣/٣٠٩ باب ١ من كتاب الغصب و ٦: ٤/٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال.

محلّه[١]، وسيأتي الكلام بناءً على تسليمهما.

**وأمّا حرمة التصرّف الخروجيّ فعلاً:** فلما تكرّر منّا من أنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة ـ كقوله: **(لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه)**[٢] ـ فعليّة على عناوينها من غير لحاظ حالات كلّ واحد من المكلّفين، وصحّة الخطاب العمومي لا تتوقّف على صحّة الباعثيّة بالنسبة إلى جميع الأفراد، وأنّ الخطابات لم تكن مقيّدة بالقادر العالم الملتفت، لا من ناحية الحكم، ولا من ناحية العقل كشفاً أو حكومةً، لكن العقل يحكم بمعذوريّة المكلّف في بعض الأحيان.

فالحكم بعدم جواز التصرُّف في مال الغير فعليّ على عنوانه غير مقيّد بحال من الأحوال، لكن العقل يحكم بمعذوريّة العاجز إذا طرأ [عليه لا بسوء] اختياره، وأمّا معه فلا يراه معذوراً في المخالفة.

فالحكم الفعليّ بالمعنى المتقدّم قد يخالَف بلا عذر، وقد يخالَف معه، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، وإنْ حكم العقل بلزوم التخلّص لكونه أقلّ المحذورين، وهكذا الحال في جميع الموارد التي سَلَب المكلّف قدرته اختياراً.

فإذا أمر المولى بانقاذ الغريق، فسلب العبد عن نفسه القدرة،

---

(١) وذلك في صفحة: ١٠٥ من هذا الجزء وصفحة: ٢٢٣ ومابعدها من الجزء الأول.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٥٢٠/٤٩، الوسائل ١٧: ٣٠٩/٤ باب ١ من أبواب الغصب.

لايكون معذوراً لدى العقل والعقلاء، ولو ساعدناهم في سقوط الأمر لم تمكن المساعدة في عدم إجراء حكم المعصية بشهادة الوجدان والعقل.

ثمّ إنّه لو سُلّم بوجوب ردّ المال إلى صاحبه، أو وجوب التخلّص عن التصرّف، أو ترك التصرّف، وكون التصرّف الخارجيّ مقدّمة للواجب، فإن قلنا بجواز تعلّق النهي بالتصرّف ـ كما عرفت ـ فيقوى قول أبي هاشم[1]، وإلاّ فقول صاحب الفصول[2].

**وما قيل** من لزوم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد[3] ممنوع؛ لأنّ النهي متعلّق بعنوان التصرّف في مال الغير، والأمر المقدّميّ بحيثيّة ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة، أو ما يتوصّل به إليه، وهما بما لهما من العنوان قابلان لتعلّق الأمر والنهي بهما، لا بما هما كذلك بالحمل الشائع؛ لأنّهما بالحمل الشائع ـ أي الوجود الخارجي ـ لا يمكن تعلّق الأمر والنهي بهما، فاتّحاد مقدّمة الواجب

(١) نقله عنه في قوانين الأصول ١: ١٥٣/سطر ٢٢.

أبوهاشم: هو عبدالسلام بن محمّد بن عبدالوهّاب الجُبّائي، من كبار علماء المعتزلة، ولد سنة(٢٤٧) وإليه وإلى أبيه تنسب الجُبّائيّة والبهشميّة ـ من فرق المعتزلة ـ وهما من معتزلة البصرة. انفردا عن أصحابهما بمسائل، وكذا الابنُ عن الأب،له عدّة كتب منها: الشامل في الفقه، وتذكرة العالم، والعدّة في الأصول، تُوفّي سنة(٣٢١) ببغداد.

انظر تاريخ بغداد ١١: ٥٥، الأعلام للزركلي ٤: ٧، الملل والنحل ١: ٧٨، وفيات الأعيان ٣: ١٨٣.

(٢) الفصول الغرويّة: ١٣٨/ سطر ٢٥.

(٣) فوائد الأصول ٢: ٤٤٨.

مع التصرّف في مال الغير في الوجود الخارجي دون وعاء تعلُّق التكليف، فحينئذٍ إن قلنا بأنّ قيد «المندوحة» لا يُعتبر في باب اجتماع الأمر والنهي، فلا محيص عن قول أبي هاشم، وإلاّ فعن قول صاحب الفصول.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم(١) اختار ما نسب إلى الشيخ الأعظم(٢): من وجوب الخروج وعدم الحرمة لا خطاباً ولا عقاباً، وبنى المسألة على دخول المقام في كبرى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» وعدمه، واختار العدم، واستدلّ عليه بأُمور غير خالية عن الخلل.

مع أنّ القاعدة أجنبيّة عمّا نحن فيه؛ لأنّها في مقابل قول من توهّم(٣) أنّ قاعدةَ «الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم» منافيةٌ للاختيار في الأفعال، فيلزم أن يكون الواجب تعالى فاعلاً موجَباً ـ بالفتح ـ فإنّ الواجب والممتنع خارجان عن [دائرة] الاختيار.

**فأجابوا عنه**(٤): بأنّ الإيجاب السابق من ناحية العلّة وباختياره، لاينافي الاختيار، وأنّه تعالى فاعل موجِب ـ بالكسر ـ والإيجاب بالاختيار كالامتناع بالاختيار ـ أي جعل الشيء ممتنعاً بالاختيار ـ لا ينافي الاختيار، بل يُؤكّده، وما نحن فيه غير مرتبط بهذه القاعدة.

هذا، مضافاً إلى أنّ الامتناع الحاصل بترك المقدّمة ـ كترك المسير إلى الحجّ

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٤٧.

(٢) مطارح الأنظار: ١٥٣/سطر ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) نسبه إلى الأشاعرة في الكفاية ١: ٢٧١.

(٤) نهاية الدراية ١: ٢٩٢/سطر ١ ـ ٢٣.

إلى وقت يمتنع إدراكه ـ ينافي الاختيار بالضرورة. وإن شئت قلت: إنّ الإيجاب والامتناع السابقين الحاصلين بإرادة الفاعل لا يُنافيان الاختيار، بخلاف ما هو اللاحق له باعتبار تحقُّقه ولا تحقُّقه، وفقدان مقدّمات وجوده، فإنّه يُنافي الاختيار.

ثمّ إنّ ما نحن فيه تحت قاعدة أُخرى، وهي أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب إذا كان بسوء الاختيار هل هو عذر عند العقلاء ولدى العقل، ويقبح العقاب عليه، أو ليس بعذر ويصحّ؟

الأقوى هو الثاني، فمن ترك المسير إلى الحجّ بسوء اختياره حتّى عجز عنه، يصحّ عقابه وإن كان يُنافي الاختيار، وكذا من اضطرّ نفسه إلى التصرّف في مال الغير بلا إذنه ـ كالتصرّف الخروجيّ المضطرّ إليه بحكم العقل ـ لا يكون معذوراً عقلاً، كمن سلب قدرته عمداً عن إنقاذ الغريق، فتدبّر. هذا حال الحكم التكليفيّ.

وأمّا الوضعيّ ـ أي صحّة الصلاة حال الخروج ـ فقد تقدّم[1] شطر من الكلام فيه في الصلاة في الدار المغصوبة، وشطر منه مربوط بالفقه، وهو حال الصلاة في ضيق الوقت وكيفيّتها.

---

(١) وذلك في صفحة: ١١٨ ومابعدها من هذا الجزء.

# الفصل الثالث

# في دلالة النهي على الفساد

في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساده؟

وقبل تحقيق المقام يُقدَّم أُمور:

## الأمر الأوّل

## في الاختلاف في عنوان البحث

تختلف تعبيرات القوم في عقد المسألة:

**فقد يقال**: إنّ النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد[1]؟

**وقد يقال**: إنّ النهي عنه هل يدلّ عليه[2]؟

---

(١) الكفاية ١: ٢٨٢، نهاية الأفكار ٢: ٤٥٠.

(٢) قوانين الأُصول ١: ١٥٤/سطر ٢١، الفصول الغرويّة: ١٣٩/سطر ٢٨.

ولا يخلو كلا التعبيرين عن المسامحة؛ فإنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم به عرفاً لا يناسب المقام؛ لأنّ النهي لا يكون موجباً ومؤثّراً في الفساد، بل إمّا أن يكون دالاً عليه كما يدّعي بعضهم(١)، أو كاشفاً عن مبغوضيّة متعلّقه، وهي تُنافي الصحّة، كما يدّعي الآخر(٢)، من دون أن يكون النهي بما له من المعنى مقتضياً لذلك، اللّهمّ إلاّ أن يراد بالاقتضاء معنىً آخر.

وكذا لا يناسب التعبير بالدلالة؛ لأنّ الدلالة اللفظيّة ـ كما هو ظاهر العنوان ـ ولو بنحو الالتزام على فرض كون الدلالة الالتزاميّة لفظيّة، لا تشمل الملازمات الخفيّة العقليّة، بل لابدّ في الالتزام من اللزوم الذهنيّ. مُضافاً إلى أنّ المُدّعى في اقتضاء النهي ليس مقصوراً على الدلالة اللفظيّة.

اللّهمّ إلاّ أنْ يراد بها مطلق الكشف ولو بنحو اللزوم الخفيّ؛ ولهذا غيّرنا عنوان البحث إلى الكشف؛ حتّى يعمّ الدلالات اللفظيّة واللوازم العقليّة الخفيّة، والأمر سهل.

## الأمر الثاني
## في كون المسألة عقليّة لفظيّة

الأولى تعميم عنوان البحث بحيث يشمل العقليّ واللفظيّ؛ حتّى يناسب استدلالات القوم، فإنّهم تشبّثوا: تارةً بالدلالة العرفيّة، وأُخرى بالعقليّة،

(١) مقالات الأصول ١: ١٣٥/سطر ١ ـ ٢.

(٢) درر الفوائد ١: ١٥٧، نهاية الأفكار ٢: ٤٥٢.

فجعلُه مُمحّضاً في أحدهما[١] غير مناسب، بل مع جعله كذلك يبقى [في عُهدة الأُصولي] بحث آخر، فلو تمحّض في العقليّة لَبقيَ البحث عن الدلالة اللفظيّة وبالعكس، فالمسألة ليست عقليّة محضة، ولا لفظيّة كذلك.

ثمّ إنّ المسألة الأُصوليّة تقع كبرى لاستنتاج الفرعيّة الكلّيّة، وقد أشرنا[٢] إلى الفرق بينها وبين المسألة المتقدّمة هناك.

## الأمر الثالث

## في تحرير محلّ النزاع

الظاهر أنّ محطّ البحث أعمّ من النهي التحريميّ[٣] والتنزيهيّ والنفسيّ والغيريّ[٤] والأصليّ والتبعيّ، ولا وجه لاختصاصه بأحدها؛ لأنّ كلّها محلّ النزاع ولو عند من ادّعى أنّ عدم الأمر يكفي في الفساد[٥]، وينكر الأمر الترتّبي، ومجرّد كون قوله خلاف التحقيق عند آخر لا يوجب خروجه عن محطّ البحث.

ودعوى تعلّق النهي التنزيهيّ في الشريعة بالخصوصيّات اللاحقة

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٤٥٥، نهاية الأفكار ٢: ٤٥٢.

(٢) وذلك في صفحة: ٤٣ ـ ٤٥ من أنوار الهداية الجزء الأول.

(٣) خصّ الشيخ الأعظم البحث بالتحريمي في مطارح الأنظار: ١٥٧/سطر ٣٦.

(٤) أخرج النهي الغيري والتنزيهي عن محلّ النزاع في فوائد الأُصول ٢: ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٥) نهاية الأفكار ٢: ٤٥٢.

بالعبادات لا بنفسها[١]، أجنبيّة عمّا نحن بصدده على فرض صحّتها؛ لأنّ الكلام في فرض تعلُّقه بها، كما أنّ تأويل الكراهة بأقلّيّة الثواب لايوجب الخروج عن محطّ البحث، فدعوى خروج النهي الغيريّ والتنزيهيّ عنه[٢] ضعيفة.

نعم النهي الإرشاديّ المسوق لبيان المانعيّة خارج؛ لأنّه بعد إحرازه لايبقى مجال للنزاع، لكن كونُ النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات إرشاديّةً محلُّ النزاع.

## الأمر الرابع
## في المراد من العبادات والمعاملات

المراد بالعبادات هو العناوين الواردة في الشريعة ممّا لا يسقط أمرها ـ على فرض تعلُّقه بها ـ إلاّ إذا أُتيتْ بوجهٍ قُربيّ، أو كان عنوانها عبادة ذاتاً، وبالجملة: مطلق القُرْبيّات مع قطع النظر عن النهي.

**وأمّا المعاملات:** فمطلق ما يتّصف بالصحّة تارةً وبالفساد أُخرى، لا ما يترتّب عليه أثر على وجهٍ ولا يترتّب على آخر؛ لأنّ القتل قد يترتّب عليه القِصاص، وقد لا يترتّب كقتل الأب ابنه، ولا يتّصف بالصحّة والفساد، ومثله خارج عن البحث، والظاهر أنّ أبواب الضمان من هذا القبيل، ولو

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٥٦.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٤٥٥-٤٥٦.

فرض انفكاك الأثر عن أسبابه أحياناً.

## الأمر الخامس
## في مساوقة الصحّة والفساد للنقص والتمام

**قالوا:** الصحّة والفساد أمران إضافيّان، بينهما تقابل العدم والملكة، مساوقان معنىً للتمام والنقص لغةً وعرفاً، وكذا في نظر الفقهاء والمتكلّمين، واختلاف تعبير الفريقين لأجل ما هو المهمّ في نظرهما(١).

**أقول:** أمّا مساوقتهما للتمام والنقص عرفاً ولغةً فهو واضح الفساد؛ لاختلاف مفهومهما وموارد استعمالهما، فلا يقال لإنسان فاقد لبعض الأعضاء: إنّه فاسد، ويقال: ناقص، والدار التي بعض مرافقها ناقصة لا يقال: إنّها فاسدة، ولا لما تمّت مرافقها: إنّها صحيحة بهذا الاعتبار.

فالتمام والصحّة عنوانان بينهما عموم من وجه بحسب المورد، فالنقص بحسب الأجزاء غالباً، والتمام مقابله.

وأمّا الصحّة فغالب استعمالها في الكيفيّات المزاجيّة أو الشبيهة بها، ومقابلها الفساد، وهو كيفيّة وجوديّة عارضة للشيء منافرة لمزاجه، ومخالفة لطبيعته النوعيّة، فالفاكهة الفاسدة ما عرضتها كيفيّة وجوديّة منافرة لمزاجها تتنفّر عنها الطباع غالباً، فبين الصحّة والفساد تقابل التضادّ لو سُلّم كون الصحّة وجوديّة، وبين النقص والتمام تقابل العدم والملكة. هذا بحسب

(١) الكفاية ١: ٢٨٧، فوائد الأصول ٢: ٤٥٧.

اللغة والعرف.

وأمّا في العبادات والمعاملات؛ فلا إشكال في استعمال الصحّة والفساد فيها مع فَقْد جزء أو شرط أو وجود مانع، فكأنّهما مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، لكن يمكن أن يكون بوضع جديد، وهو بعيد عن الصواب، ويمكن أن يكون باستعمالهما مجازاً ثمّ بلغا إلى حدّ الحقيقة.

فالصحّة في الماهيّات المُختَرَعة صفة لمصداق جامع لجميع الأجزاء والشرائط، مطابق للمخترَع والقانون، والفساد مقابلها، وبينهما في هذا المورد تقابل العدم والملكة، وبهذا المعنى يمكن أن يقال: إنّهما أمران إضافيّان؛ لإمكان أن يكون عبادة تامّة الأجزاء ناقصة الشرائط، وبالعكس.

وأمّا الصحّة بالمعنى المتعارف فليست كذلك، إلاّ بالإضافة إلى حالات المكلّفين.

وأمّا اختلاف الأنظار في صحّة عبادة وعدمها فلا يوجب إضافيّتهما؛ لأنّ الأنظار طريق إلى تشخيص الواقع، فكلٌّ يُخطئ الآخَر، فما في كلام المحقّق الخراساني[(١)] ـ من إثبات إضافيتهما بذلك ـ غير تامّ.

## تنبيه: في جعل الصحّة والفساد:

هل الصحّة والفساد مجعولتان مطلقاً أولا؛ أو مجعولتان في المعاملات

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

دون العبادات، أو الصحّة الظاهريّة مجعولة دون الواقعيّة؟ فيه أقوال:

**أقواها**: عدم إمكان مجعوليّتهما مطلقاً، وذلك لأنّ الصحّةَ ـ سواء كانت منتزعة من مطابقة الخارج للمُختـرَع أو للأمر، أو بمعنى التماميّة ـ أمرٌ تكوينيّ عقليّ لا ينالها الجعل.

ومجرّد جعل الآثار في المعاملات[1] ـ على فرض صحّته ـ لا يوجب كونهما مجعولين فيها؛ لعدم اتّصاف الماهيّات المخترعة بالصحّة والفساد، كما هو واضح، بل المتّصف بهما هو الموجود الخارجيّ أو الاعتباريّ بلحاظ انطباق الماهيّات عليه ولا انطباقها، وهما عقليّان لا يتطرّق الجعل بالنسبة إليهما.

وكذا جعل الصحّة الظاهريّة بنفسها لا معنى له؛ لأنّ جعل مطابقة المأتيّ به للمأمور به بلا تصرُّف في منشأ الانتزاع غير معقول ولو في ظرف الشكّ وبحسب الظاهر.

**نعم**، جواز ترتيب أثر الصحّة أو وجوبه قابلان للجعل، لكنّه غير جعل الصحّة بنفسها، بل الظاهر أنّ جواز ذلك أو إيجابه بدون رفع اليد عن الشرط أو الجزء غير ممكن، ومعه يكون التطبيق قهريّاً، ولعلّ القائل[2] بالجعل هاهنا خلط بين الأمرين.

---

(١) الكفاية ١: ٢٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق.

## الأمر السادس
## في تحقيق الأصل في المقام

لا أصل في المسألة الأُصوليّة لدى الشكّ في دلالة النهي على الفساد لفظاً أو كشفه عنه عقلاً؛ لعدم العلم بالحالة السابقة، لا في الدلالة، ولا في الملازمة:

**أمّا الأُولى:** فلأنّ اللفظ قبل وضعه وإن لم يكن دالاً، لكن في هذه الحالة لم يكن إلاّ الحروف المقطّعة، وعند عروض التركيب له إمّا وُضع لما يُستفاد منه الفساد أو لغيره، فلا حالة سابقة له بنحو الكون الناقص إلاّ أن يقال: عروض التركيب لطبيعيّ اللّفظ في ذهن الواضع كان قبل الدلالة والوضع زماناً، أو يقال: إنّ الدلالة تحقّقت بعد الوضع زماناً.

**وأمّا الملازمات:** فليست لها حالة سابقة مفيدة، سواء قلنا بأنّها أزليّة كما قيل(١) ، وهو واضح، أو قلنا بأنّ تحقّقها عند تحقّق المتلازمين؛ لأنّ قبل تحقّقهما وإن لم تكن الملازمة بنحو الكون التامّ متحقّقة، لكنّه لا يفيد استصحابها إلاّ على الأصل المثبت، وبنحو الكون الناقص لاحالة سابقة حتّى يستصحب.

ثمّ إنّه لو سُلّم تحقّق الحالة السابقة في المقامين لم يجرِ الاستصحاب؛ لأجل عدم أثر شرعيّ للمستصحَب؛ لعدم كون الدلالة أو الملازمة موضوعاً

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٦٢.

لحكم شرعيّ، وصحّة الصلاة لدى تحقّق المقتضيات وعدم الموانع عقليّة لا شرعيّة.

هذا حال الأصل في المسألة الأصوليّة.

**وأمّا حاله في الفرعيّة**، فلابدّ أوّلاً من فرض الكلام في مورد تعلّق النهي بالعبادة أو المعاملة وشكّ في اقتضائهما الفساد، فإجراء القواعد الأُخر مثل: رجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر ـ إن كان المراد منه رجوع الشكّ إلى تعلّقه بهما أو بالخصوصيّة، ككونها في مكان كذا ـ أو إجراء قاعدة التجاوز، فأجنبيّ عن المقام، فإنّ الكلام ليس في مانعيّة شيء عن الصلاة أو شرطيّته لها، بل الكلام في الشكّ في اقتضاء النهيِ الفسادَ.

**والتحقيق أن يقال**: أمّا في المعاملات فمقتضى الأصل الفساد، وأمّا في العبادات فإنْ كان الشكّ في فسادها بعد الفراغ عن إحراز الملاك كما في النهي عن الضدّ، فالأصل يقتضي الصحّة؛ لأنّ الملاك كافٍ فيها، فيرجع الشكّ إلى كون النهي إرشاداً إلى الفساد لأجل أمر آخر غير فقدان الملاك، فيرجع بالأخَرة إلى الشكّ في مانعيّة النهي عن العبادة، وهو مجرى البراءة.

ولا يخفى عليك الفرق بين ما تقدّم آنفاً ـ من أنّ إجراء البراءة أجنبيّ عن المقام ـ وبين المقام من إجراء البراءة، فلا تغفل.

وأمّا إذا كان الشكّ في تحقّق الملاك ـ أيضاً ـ فالأصل يقتضي الفساد؛ لأنّ صحّة الصلاة تتوقّف إمّا على إحراز الأمر، أو الملاك، والأمر لا يجتمع مع

النهي في عنوان واحد، ومع عدمه لا طريق لإحراز الملاك.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام: تارةً في دلالة النهي عرفاً إذا تعلّق بعبادة أو معاملة مع عدم إحراز كونه للتحريم أو التنزيه أو غيرهما، وأُخرى في الاقتضاء عقلاً إذا أُحرز التحريم أو غيره.

## في دلالة النهي على الفساد عرفاً:

**أمّا المقام الأوّل:** فلا ينبغي الإشكال في ظهوره عرفاً إذا تعلّق بالمعاملات في الإرشاد إلى الفساد لا تحريم السبب، فإنّ الأسباب آلات لتحقّق المسبَّبات، ولا نفسيّة لها حتّى يتعلّق بها النهي، مضافاً إلى بُعد تعلُّق النهي والحرمة بالتلفُّظ بألفاظ الأسباب. وأمّا المسبّب فهو اعتبار شرعيّ أو عقلائيّ لا معنى لتعلّقه به.

وأمّا الآثار المترتّبة عليها فتعلّقه بها ذاتاً بعيد؛ لأنّه مع تأثير السبب لا معنى للنهي، ومع عدمه يكون التصرُّف في مال الغير ووطْء الأجنبيّة وأمثالهما محرّمة لا تحتاج إلى تعلّقه بها، فلابدّ من حمله على الإرشاد، وأنّ الزجر عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع.

**وبالجملة:** المتفاهم به عرفاً في النهي عن معاملة خاصّة أو إيقاعها على نحو خاصّ، هو الإرشاد إلى أنّ الأثر المتوقّع منها لا يترتّب عليها، فتكون فاسدة.

**وأمّا ما يقال:** من أنّ النهي فيها منصرف إلى ترتيب الآثار، فقوله:

لا تبع المجهول ـ مثلاً ـ منصرف إلى حرمة ترتيب الآثار على بيعه، ومنه يستفاد الوضع.

**فغير سديد**؛ لمنع الانصراف، و لاداعي لرفع اليد عن ظاهر العنوان، بل الظاهر أنّ النهي متعلّق بإيقاع الأسباب، لكن لا إلى ذاتها بما هي، بل بداعي الإرشاد إلى عدم التأثير.

**وأمّا العبادات**: فلا يبعد دعوى ذلك فيها أيضاً؛ لأنّ المكلّفين بحسب النوع إنّما يأتون بالعبادات لأجل إسقاط الأمر والإعادة والقضاء، فإذا ورد من المُقنّن نهيٌ عن كيفيّة خاصّة، تنصرف الأذهان إلى أنّ الإتيان بها مع هذه الكيفيّة غير مُسقط للأمر، وأنّه لأجل الإرشاد إلى فسادها.

فقولُهُ: **(لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه)**[1] ظاهرٌ ـ في نظر العرف ـ في أنّ الطبيعة المتعلّقة للأمر لا تتحقّق بهذه الكيفيّة، وأنّ الصلاة كذلك لا يترتّب عليها الأثر المتوقّع؛ أي سقوط القضاء والإعادة وسقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

وكذا الحال لو تعلّق بصنف خاصّ كصلاة الأعرابيّ، أو في حال خاصّ كالصلاة أيّام الأقراء، أو مكان خاصّ كالحمّام، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد، كالأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط، وهذه الدعوى قريبة.

---

(١) علل الشرائع: ١/٤٤٢ باب ٤٢، الوسائل ٣: ٧/٢٥١ باب ٢ من أبواب لباس المصلّي، بتفاوت في ألفاظه.

## في مقتضى النهي عقلاً:

**وأمّا المقام الثاني**؛ أي إذا أحرزنا حال النهي:

**فتارةً**: يكون تحريميّاً نفسيّاً متعلّقاً بعبادة، فلا شبهة في اقتضائه الفساد عقلاً، فإنّه كاشف عن المبغوضيّة والمفسدة، ومعهما كيف يمكن صلاحيّته للتقرّب والتعبّد؟!

وأمّا إتعاب شيخنا العلاّمة ـ طاب ثراه ـ نفسه الشريفة في تصوير تعلّق النهي بأمر خارج، وإدراج المسألة تحت اجتماع الأمر والنهي[1]، فلا يخلو من غرابة؛ لأنّ الكلام هاهنا بعد الفراغ عن تعلّقه بنفس العبادة.

**وأمّا النهي التنزيهيّ**: فمع بقائه على تنزيهيّته ودلالته على مرجوحيّة متعلّقه، فلا يجتمع مع الصحّة، لكن يقع البحث ـ حينئذٍ ـ في أنّ النهي التنزيهيّ ملازم للترخيص، وكيف يمكن الترخيص في التعبُّد بأمر مرجوح؟! وهل هذا إلاّ الترخيص بالتشريع؟!

فلابدّ بعد إحراز المرجوحيّة من التخلّص عن هذا الإشكال؛ بأن يقال: إنّ الترخيص حيثيّ، مفاده عدم كون عنوان العبادة محرّماً ذاتاً، ولا يتنافى ذلك مع الحرمة من قِبَل التشريع على فرضها.

**وأمّا النهي الغيري**: ـ كالنهي عن الضدّ بناءً على القول به ـ فلا يقتضي الفساد عقلاً؛ لعدم دلالته على مبغوضيّة المتعلّق؛ لأنّه لم يكن إلاّ

---

(١) درر الفوائد ١: ١٥١ ـ ١٥٢.

للإلزام بإتيان غيره، كما أنّ الأمر المقدّميّ لا يكشف عن المحبوبيّة؛ لأنّه إلزام لأجل غيره، فمع القول بكفاية الملاك في صحّة العبادة لا إشكال فيها.

**وما قيل:** ـ من أنّ إتيان الفعل المنهي عنه تجرٍّ على المولى، فيكون الفاعل بعيداً عن ساحته به، فلا يمكن التقرُّب به ـ بعيد عن الصواب:

**أمّا أوّلاً:** فلأنّ فاعل الضدّ عاصٍ بترك الضدّ الأهمّ، لا فعل المهمّ، فليس في فعله تجرٍّ.

**وأمّا ثانياً:** فعلى فرضه لا دليل على أنّ التجرّي موجب لفساد العمل؛ لأنّ المبغوضيّة لا تسري إليه، وكون الفاعل جريئاً على المولى لا يوجب بُعده بعمله، بل بجرأته وجسارته، وهو عنوان آخر لا تسري المبغوضيّة منه إلى الفعل. هذا حال العبادات.

**وأمّا المعاملات:** فلا إشكال في عدم دلالة النهي التنزيهي والغيري فيها على الفساد.

**وأمّا النهي التحريميّ:** فإنْ تَعلّقَ بالفعل المُباشريّ ـ أي صدور هذا اللفظ بنفسه، أو صدوره بعنوان إيقاع المعاملة ـ فلا يدلّ على الفساد؛ لعدم المنافاة بين مبغوضيّتهما والتأثير في المسبَّب والصحّة، وكذا لو تعلّق بها لأجل مبغوضيّة مسبَّبها، كبيع المسلم من الكافر إذا كان المبغوضُ مملوكيّته له؛ لعدم المنافاة أيضاً.

ويظهر من الشيخ الأعظم: التفصيل بين كون الأسباب عقليّة كشف

عنها الشارع، فتصحّ المعاملة، وإن أُجبر الكافر على إخراجه عن ملكه، وبين كون الأسباب شرعيّة، فيبعد جعله السبب مع مبغوضيّة مسبَّبه[١].

**أقول:** الظاهر أنّ الأسباب نوعاً عقلائيّة، لا عقليّة ولا شرعيّة، والظاهر أنّ مراده من العقليّة ما ذُكر، تأمَّل.

**فيقع الكلام:** في أنّ النهي عن السبب لأجل مبغوضيّة المسبّب، هل يكون رادعاً عن المعاملة العقلائيّة أم لا؟

الأقوى هو الثاني؛ لعدم المنافاة بينهما، بل لو فرض مجعوليّة السبب شرعاً لم يرفع اليد عن أدلّة السببيّة لأجل مبغوضيّة المسبَّب، وما استبعده[٢] ليس ببعيد؛ لأنّ جعل القانون الكلّي الذي يشمل المورد لا بُعد فيه، وإن كان اختصاص المورد بالجعل بعيداً، وليس الأمر كذلك.

وكذا الكلام لو تعلّق النهي بالتسبُّب بسبب خاصّ إلى المسبَّب بحيث لا يكون المسبّب مبغوضاً، بل التوسُّل إليه بذاك السبب مبغوضاً، فإنّه ـ أيضاً ـ لا يدلّ على الفساد؛ لعدم المنافاة كما مرّ.

**وما قيل:** ـ من أنّه مع مبغوضيّة حصول الأثر بذاك السبب لا يمكن إمضاء المعاملة، وهو مساوق للفساد[٣] ـ فيه منع، كالحيازة بالآلة الغصبيّة، تأمّل.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٦٣/سطر ٢٨ ـ ٣٥.

(٢) مطارح الأنظار: ١٦٣/سطر ٣٥.

(٣) أجود التقريرات ١: ٤٠٦.

فأيّة منافاة بين تحقُّق الوضع والحرمة التكليفيّة؟!

مضافاً إلى أنّ المعاملات عقلائيّة، لابدّ فيها من الردع، ومجرّد ذلك لا يكون رادعاً، كما لا يكون مخصّصاً أو مقيِّداً لما دلّ على تنفيذ الأسباب. نعم لو تعلّق النهي بالمعاملة لأجل مبغوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها لَفُهم منه الفساد عرفاً؛ لأنّ حرمة ترتيب الأثر على معاملة مساوقة لفسادها عرفاً.

هذا كلّه لو أُحرز تعلّقه بأحد العناوين، ومع عدمه فلا ينبغي الإشكال في ظهوره في النحو الأخير.

فإذا ورد «لا تبع ما ليس عندك» وأحرزت حرمة النهي، يفهم منه أنّها متعلّقة بالبيع باعتبار ترتيب الآثار، والمبغوض هو العمل على طبقه، كسائر معاملاته، ولا ينقدح في ذهن العرف حرمة التلفُّظ بالألفاظ الخاصّة؛ لأنّها آلات لا يُنظر إليها، ولا حرمة المسبّب الذي هو أمر اعتباريّ لا يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلى المسبّب، بل ما ينقدح في أذهانهم هو الزجر عن المعاملة على نحو سائر المعاملات من ترتيب الأثر عليها، فالنهي متوجّه إلى المعاملة باعتبار ترتيب الآثار، وهو مساوق للفساد.

ومنه يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم: من دعوى ظهور تعلُّقه بصدور الفعل المباشريّ[1]، مع أنّه أبعد الاحتمالات لدى العرف والعقلاء، فتدبّر.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٦٣ ـ ١٦٤.

## في التمسُّك بالروايات على فساد المعاملة المنهيّ عنها:

ثمّ إنّه قد يُتمسّك برواياتٍ لإثبات الفساد لو تعلّق النهي بعنوان المعاملة:

منها: صحيحة زُرارة المرويّة في نكاح العبيد والإماء عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: (**سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازه، وإن شاء فرّق بينهما. قلت: أصلحك الله إنّ الحَكَمَ بن عُتيبة وإبراهيم النَّخعيّ وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا يحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر: إنّه لم يعصِ الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز**)(١).

ومنها: ما عن زرارة(٢) عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: (**سألته عن رجل تزوّج عبدُه امرأةً بغير إذنه، فدخل بها، ثمّ اطّلع على ذلك مولاه، قال: ذاك لمولاه، إن شاء فرّق بينهما...** ـ إلى أن قال ـ : **فقلت لأبي جعفر: فإنّه في أصل**

---

(١) التهذيب ٧: ٦٣/٣٥١ باب ٣٠ في العقود على الإماء..، الوسائل ١٤: ١/٥٢٣ باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

الحكم بن عتيبة: وقيل (عيينة) أبومحمّد الكندي الكوفي، من أصحاب السجاد و الباقر و الصادق عليهم السلام، توفي سنة ١١٤هـ و قيل ١١٥هـ. انظر رجال الشيخ الطوسي: ٨٦و١١٤و١٧١، الوافي بالوفيات ١٣: ١١١، معجم رجال الحديث ٦: ١٧٣.

إبراهيم النخعي: هو إبراهيم بن يزيد بن قيس ابوعمران النخعي الكوفي، روى عن علقمة، و مسروق، و خاله الأسود بن يزيد و غيرهم، توفي سنة ٩٦ هـ و قيل سنة ٩٥هـ وله تسع و أربعون سنة. انظر الوافي بالوفيات ٦: ١٦٩، حلية الأولياء ٤: ٢١٩.

(٢) التهذيب ٧: ٦٢/٣٥١ باب ٣٠ في العقود على الإماء..، الوسائل ١٤: ٢/٥٢٣ باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

**النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر: إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيِّده، ولم يعصِ اللّه، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه عليه من نكاحٍ في عِدّة وأشباهه).**

بتقريب: أنّ الظاهر منهما أنّ النكاح لو كان معصيةَ اللّه لكان باطلاً، وإنّما نفى الصُّغرى.

وربّما يستشكل بأنّ عصيان السيّد عصيان اللّه؛ لحرمة مخالفته شرعاً، فكيف قال: **(إنّما عصى سيِّده ولم يعصِ اللّه)**؟

فهرب كلٌّ مَهرباً، ولم يأتوا بشيء مقنع غير مُخالف للظاهر.

**والتحقيق أن يقال:** إنّ مورد السؤال والجواب النكاح بما له من المعنى المتعارَف؛ أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه، هو عصيان سيّده، وليس بعصيان اللّه: أمّا عصيان السيّد، فلأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالَفة لسيّده، وخروج عن رسم العبوديّة، وأمّا عدم كون النكاح عصيان اللّه - تعالى - فلأنّ ما حرّم اللّه - تعالى - على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه، ومتعلَّق النهي هذا العنوان، ولا يكاد يتجاوز عنه إلى عنوان آخر كالنكاح والطلاق.

فالتزويج الخارجيّ مصداق لعنوان محرّم هو مخالفة المولى، وعنوان غير محرّم بل محلّل هو النكاح، فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرَّم، ولا تسري حرمة مخالفة المولى إلى ذلك العنوان في وعاءٍ من الأوعية، وإنّما يتّحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفة في الخارج الذي لم يكن

ظرف تعلُّق الحكم، كما مرّ الكلام فيه[١] في باب الاجتماع وفي النذر المتعلّق بالنافلة.

ويشهد على ذلك قوله في الرواية الثانية[٢] :(**فقلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر: إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده**)، ترى كيف صرّح بأنّ أصل النكاح شيء حلال ليس بمعصية اللّه، ومع ذلك عصى سيده؛ أي في النكاح، فالتزويج عصيان السيّد، ومخالفة السيّد عصيان للّه، وهي بعنوانها غير النكاح، وإن اتّحدا خارجاً.

ويشهد له ـ أيضاً ـ تعليله بأنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم اللّه عليه من نكاحٍ في عدّة وأشباهه ممّا تعلّق الحرمة بنفس الطبيعة، ووجه الافتراق ليس إلاّ ما ذكرنا.

ويشهد ـ أيضاً ـ له صحيحة منصور بن حازم[٣] عن أبي عبد اللّه:

---

(١) وذلك في صفحة: ١٠٩ ـ ١١٠ من هذا الجزء.

(٢) مرّ تخريجها آنفاً.

(٣) الكافي ٥: ٥/٤٧٨ باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه، الوسائل ١٤: ٢ ٥٢/٢ باب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

منصور بن حازم: أبو أيوب البجلي الكوفي، من أصحاب الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ ومن أهل سره، صدوق في الحديث، عين في الشيعة، من فقهاء آل البيت، له كتب منها: أُصول الشرائع .

انظر رجال النجاشي: ٤١٣، تنقيح المقال ٣: ٢٤٨، معجم رجال الحديث ١٨: ٣٤٥.

**(في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ للّه؟ قال: عاصٍ لمولاه. قلت: حرام هو؟ قال: ما أزعم أنّه حرام، وقل لـه: أنْ لا يفعل إلاّ بإذن مولاه)**. [انظرْ] كيف صـرّح بعدم حرمـة التزويج، ومع ذلك نهاه عن إتـيانه بلا إذن مولاه، وليس له وجـه إلاّ ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحـرام، لكن إتيانه منطبَقُ عنوانٍ[1] آخر مـحرّم؛ هو مخالفة المولى.

## تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصحّة:

حُكي[2] عن أبي حنيفـة[3] والشـيبـانيّ[4] دلالة النهي على الـصحّـة؛ لأنّ النهي زجـر عـن إتيـان المبـغـوض، ومع عـدم قـدرة المكلّـف يكون لغـواً، فالنكاح في العِدّة وصوم يوم النَّحْر ـ مِـمّا لا يمكن للمكلّف إتيانهما ـ يكون

---

(١) أي: مصداقُ عنوان.

(٢) مطارح الأنظار: ١٦٦/سطر ١٥ ـ ١٦.

(٣) أبوحنيـفـة: هو النعـمـان بن ثابت بن زوطي الكوفي مـولى تيـم اللّه بن ثعلبـة. ولد سنة (٨٠ هـ) إليـه ينسب المذهب المعـروف و هو أحـد المذاهب الأربعـة، وهو صـاحب الرأي والقياس في الفـقه. بدأ دراسته في الكوفة، وأخـذ الفقه عن حمّاد بن أبي سُليمـان و غيره، نقله أبوجعفر المنصور إلى بغداد، وتُوفّي فيها سنة(١٥٠هـ).

انظر وفيات الأعيان ٥: ٤٠٥، الكُنى والألقاب ١: ٥٠.

(٤) الشـيبـاني: هو أبوعـبداللّه مـحـمد بن الحسن بن فرقـد، الشـيبـاني ولاءً، الفـقيـه الحنفي. ولد سنة(١٣٢ هـ) أصله من الشـام، نشـأ فـي الكوفـة، وأخـذ عن أبي حنـيفـة ثم من أبي يوسف القاضي. اشتغل قاضياً لهارون الرشيد، تُوفّي في الريّ سنة(١٨٩هـ).

انظر وفيات الأعيان ٤: ١٨٤، شذرات الذهب ١: ٣٢١، الكنى والألقاب ٢: ٣٥٦.

النهي عنهما لغواً؛ لتعلّقه بأمر غير مقدور.

فأجاب عنه المحقّق الخراساني[(١)] ـ في المعاملات ـ : بأنّ النهي عن المسبّب أو التسبُّب يدلّ على الصحّة؛ لاعتبار القُدرة في متعلّقه، وأمّا إذا كان عن السبب فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً. انتهى.

ولا يخفى أنّ نظرهما إلى المعاملات العقلائيّة على ما هي رائجة بينهم لولا نهي الشارع، فإيقاع السبب ـ بما أنّه فعلٌ مباشرِيّ ـ ليس معاملة، ولا موردَ نظرِهما، ولا متعلَّقاً لنهيٍ في الشريعة في مورد من الموارد.

وادّعى بعض المدقّقين[(٢)] : سقوط قولهما على جميع التقادير؛ بما محصّله: أنّ ذات العقد الإنشائيّ غير ملازم للصحّة، فمقدوريّته لذاته لا ربطَ لها بمقدوريّته من حيث هو مؤثّر فعليّ، وإيجادُ الملكيّة عينُ وجودها حقيقةً، غيرُها اعتباراً، والنهي عنه وإنْ دلّ عقلاً على مقدوريّته، لكن لا يتّصف هو بالصحّة؛ لأنّ الاتّصاف إن كان بلحاظ حصول الملكيّة فهي ليست أثراً له؛ لأنّ الشيء ليس أثراً لنفسه، وإن كان بلحاظ الأحكام المترتِّبة على الملكيّة المعبَّر عنها بآثارها، فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه، لا المسبّب إلى سببه ليتّصف بلحاظه بالصحّة. انتهى.

وأنت خبير بأنّ محطّ نظرهما هو النهي المتعلّق بالمعاملة على نحوٍ أوجده

---

(١) الكفاية ١: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) نهاية الدراية ١: ٣١٨/سطر ٢٦ ـ ٢٧.

العقلاء ـ أي العقد المتوقّع ترتُّب المسبّب عليه ـ فلا يرد عليهما هذا الإشكال، ولو سُلِّم تعلُّق النهي بإيجاد الملكيّة، فلا محالة يكون إيجادها مقدوراً، كما اعترف به المستشكل.

فمقدوريّته كاشفة عن صحّة المعاملة، لا عن صحّة الإيجاد؛ حتّى يقال:إنّه لا يتّصف بها، فالحقّ معهما إذا أُحرز أنّ النهي تكليفيّ لا إرشاديّ، وإلاّ فظهوره في الفساد لا ينبغي أن ينكر.

هذا إذا لم نقل بأنّ النهي إذا تعلّق بمعاملة لأجل مبغوضيّة ترتيب الآثار المطلوبة عليها، يدلّ على الفساد في نظر العقلاء، وإلاّ فيصير نظيرَ الإرشاد إلى الفساد. تدبّر.

**وأمّا العبادات**: فكلامهما فيها خالٍ عن التحصيل على أيّ تقدير:

أمّا على قول الأعمّي، فواضح.

وأمّا على الصحيحيّ فهو ـ أيضاً ـ كذلك؛ لأنّ الصحيحيّ لم يكن قائلاً بالصحيح حتّى من قِبَل الشرائط الآتية من قِبل الأمر على ما قيل[1].

وأمّا لو قلنا بالصحّة الفعليّة؛ فلأنّ العبادة تتقوّم بالأمر أو الملاك، وشيء منهما لا يُتعقّل مع النهي: أمّا الأمر فواضح؛ لأنّ العنوان واحد، [وأمّا الملاك] فلا يمكن أن يكون عنوان واحد مبغوضاً ومحبوباً وذا صلاح وفساد، فلا يجتمع النهي مع الصحّة الفعليّة مطلقاً.

(١) نهاية الأفكار ١: ٤٦٤.

## تنبيه: في اقتضاء النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد:

قد مرّ الكلام في تعلُّق النهي بنفس العبادة كائنة ما كانت[1]، فبعد البناء على فسادها بتعلّقه بها، فهل يوجب تعلُّقه بجزئها أو شرطها أو وصفها اللازم أو المفارق فسادها أم لا؟

ومحطّ البحث: هو اقتضاء الفساد من هذه الحيثيّة لا الحيثيّات الأُخر، مثل تحقّق الزيادة في المكتوبة، أو كون الزائد المحرّم من الكلام الآدميّ، إلى غير ذلك ممّا هو أجنبيّ عن محلّ الكلام.

ولا يخفى أنّ كلام المحقّق الخراسانيّ[2] في الأمر الثامن من المقدّمات لا يخلو من اضطراب.

**والتحقيق:** عدم إيجاب الفساد مطلقاً:

**أمّا الجزء:** فلأنّ حرمته لا توجب حرمة العبادة المشتملة عليه ولا أجزائها الأُخر بالضرورة، ومحلّ الكلام ما إذا تعلّق بالجزء، لا ما إذا تعلّق لأجله بالكلّ، وما يقال: ـ من أنّ تحريم الجزء يستلزم أخذ العبادة بالإضافة إليه بشرط لا ـ ممنوع؛ لعدم [قيام] دليل عليه، مع أنّه خارج عن محلّ البحث.

وأمّا الوصف اللازم كالإجهار بالقراءة، فلأنّ عنوان الصلاة مع القراءة يخالف عنوان الإجهار بها، ومعلوم أنّ الإجهار بها غير القراءة جهراً، ومحطّ

(١) أي: ولو كانت جزءاً أو شرطاً أو غيرهما. [منه قدّس سرّه]

(٢) الكفاية ١: ٢٩٢.

البحث هو الأوّل، ولا مانع من تعلُّقِ الأمر بعنوان القراءة أو الصلاة مع القراءة، وتعلّقِ النهي بإجهارها في الصلاة؛ فإنّهما عنوانان غير مأخوذ أحدهما في الآخر، وإضافة الإجهار إلى القراءة من قبيل زيادة الحدّ على المحدود، واتّحادهما خارجاً غير مضرّ، كما مرّ في باب الاجتماع.

ولا يخفى أنّ المراد بالوصف اللازم ليس بوجهٍ لا تكون مندوحةٌ في البين؛ ضرورة امتناع تعلُّق الأمر بشيء والنهي بلازمه الغير المنفكّ عنه، بل المراد منه كلزوم الجهر للقراءة؛ حيث لا يمكن سلبه عنها مع بقائها، وإن أمكن إيجادها في ضمن صنف آخر.

وممّا ذكرنا ظهر حال الوصف الغير اللازم.

**وأمّا الشرط**: كما لو تعلّق الأمر بالصلاة متستّراً، وتعلّق النهي بالتستّر في الصلاة بوجه خاصّ أو شيء خاصّ، لا النهي عن التستُّر فيها مطلقاً، فإنّه ممتنع مع الأمر بها متستّراً، وكيف كان، فلا يلزم من النهي عن التستّر الخاصّ مبغوضيّة الصلاة، ومبغوضيّة التستّر بنحو خاصّ لا تُنافي محبوبيّة الصلاة متستّراً، فإنّ التقيُّد بالتستّر المأخوذ فيها أمر عقليّ ليس كالأجزاء، فيمكن أن يتقرّب بالصلاة مع التستُّر بسترٍ منهيٍّ عنه، ولا يلزم اجتماع المبغوض والمحبوب.

هذا كلّه بحسب حكم العقل دون الاستظهار من الأدلّة، فلا مضايقة في دلالتها على الفساد أحياناً.

# المقصد الثالث

# في المفاهيم

## مقدمة

# في تعريف المفهوم

قد عُرِّف المفهوم بتعاريف[1] لا داعي لذكرها والنقض والإبرام في أطرافها، لكن لابدّ من التنبيه على أمر: وهو أنّ المفهوم على بعض الوجوه من مسلك المتأخّرين ـ القائلين باستفادته من دلالة أداة الشرط[2] أو القضيّة الشرطيّة وضعاً[3] أو إطلاقاً[4] على العلّيّة المنحصرة ـ يكون من اللوازم البيِّنة للمعنى الموضوع له أو المفهوم من القضيّة المنطوقة؛ لأنّ العلّيّة المنحصرة وإن لم تكن بمفهومها الاسمي مدلولاً عليها في القضيّة؛ ضرورة أنّ معاني الأداة حرفيّة، لكن دلّت أداة الشرط ـ على فرض إفادة المفهوم ـ على تعليق

(١) راجع القوانين ١: ١٦٧/سطر ٢٢، الفصول الغروية: ١٤٥/ سطر ١٩، مطارح الأنظار: ١٦٧/سطر ١٤.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٨٢/ سطر ٦ ـ ٨، مطارح الأنظار: ١٧٠/سطر ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) الفصول الغرويّة: ١٤٨/ سطر ٢ و ١٥٠/ سطر ١٧.

(٤) فوائد الأصول ٢: ٤٨١، نهاية الأفكار ٢: ٤٨١.

الجزاء على العلّة المنحصرة، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون الدلالة على الحصر لفظيّة بناءً على الوضع له، وعلى المفهوم دلالة التزاميّة.

وأمّا على مسلك القُدماء ـ على ما نَسب إليهم بعض أجلّة العصر[(١)] ـ من أنّ المفهوم مستفاد من وجود القيد، وأنّ الظاهرَ من إتيان القيد بما أنّه فعل اختياريّ للمتكلّم دخالتُهُ في الموضوع، وأنّه مع انتفائه ينتفي الحكم؛ فتكون دلالته عليه بغير الدلالات اللفظيّة الالتزاميّة، كما هو كذلك عند المتأخّرين بناءً على استفادة الحصر من الإطلاق، وسيتّضح الفرق بينهما.

ويمكن انطباق تعريف الحاجبيّ[(٢)] على كلٍّ من المسلكين، فإنّه عرَّف

(١) نهاية الأصول ١: ٢٧٠، الحاشية على كفاية الأصول ١: ٤٣٨ ـ ٤٤١ و ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

بعض أجلّة العصر: هو السيد حسين ابن السيّد علي الطباطبائي البروجردي، أحد كبار زعماء الإماميّة، أُستاذ العلماء والفقهاء. وُلد عام(١٢٩٢هـ) في «بروجرد»، درس عند والده مبادئ العلوم ثمَّ هاجر إلى أصفهان فحضر عند كبار علمائها، وبعدها هاجر إلى عاصمة العلم النجف الأشرف، فحضر بحث المحقّق الخراساني وشيخ الشريعة الأصفهاني. وبعد أن نال من العلم حظّاً وافراً عاد إلى بلاده ، وطلب منه علماء «قم» وطلبتها أن يقيم عندهم فأجاب، وذلك في سنة (١٣٦٤هـ) وبعد وفاة السيد أبي الحسن الأصفهاني صار المرجع الأكبر للشيعة، له عدّة مصنّفات قيّمة أهمّها: جامع أحاديث الشيعة. تُوفي عام(١٣٨٠هـ) ودفن في جوار السيّدة معصومة ـ عليها السلام ـ في المسجد الأعظم الذي بناه.

انظر طبقات أعلام الشيعة ٢: ٦٠٥، الأعلام للزركلي ٢: ٢٥٠.

(٢) مطارح الأنظار: ١٦٧/سطر ٣٣ ـ ٣٤.

الحاجبي: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر أبوعمرو، ويعرف بابن الحاجب، المالكي. ولد سنة(٥٧٠ هـ) في «أسنا» بلدة صغيرة في صعيد مصر، نشأ في القاهرة، تفقّه على مذهب ←

المنطوقَ بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفـهومَ بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

**فيـمكن أن يقال:** أراد من دلالته في مـحلّ النطق دلالةَ المطابقة، أو هي مع التـضمُّن، ومـن دلالته لا في مـحلّه دلالةَ الالتـزام؛ حـيث إنّ اللفظ دالّ على اللازم بواسطة دلالتـه عـلى المعنى المطابقيّ، مع عـدم كـون الـدلالة عليـه في مـحلّ النطق، فـإذا أخـبر المتكـلّم: بأنّ الشـمـس طالعة، دلّ لـفظه على طلوع الشـمس في مـحلّ النطق؛ أي كـان لفظه قـالَبـاً للمـعنى المـطابقيّ، ودلّ على وجود النهار مع عدم النطق به.

**أو يقال:** أراد من مـحلّ النطق الدلالاتِ اللفظيّة مطلـقاً، ومن غيـره دلالةَ اللفظ ـ بما أنّه فعل اختياريّ للمتـكلّم ـ على دخالته في موضوع الحكم، فدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

وأنت خـبيـر بأنّ ظاهر الحـاجبيّ هو الأوّل، ولهـذا يمكن أن يكون مـراد القدماء ـ أيضـاً ـ مُوافقاً للمتـأخّرين، مضافـاً إلى بُعدِ دعواهم استفـادة المفهوم من صِرف وجود القيد، مع كونه ظاهر الفساد.

**وبالجملة:** في صحّة النسبة المتقدّمة إلى القدماء تردُّد.

**وكيف كان،** فالمفهوم هو قضيّة غيـر مذكورة مستفادة من المذكورة، وهذا

---

مالك، برع فـي عدّة علوم منها: الـعربيّة، وعلم الأصـول. له عدّة مؤلفات منهـا: الأمالي، والكافية، والشافية، ومختصر الأصول، وغيرها. تُوفّي سنة(٦٤٦ هـ) في الإسكندرية.

انظر وفيات الأعيان ٣: ٢٤٨، روضات الجنّات ٥: ١٨٤، الكُنى والألقاب ١: ٢٤٤.

ينطبق على المسلكين؛ فإنّ طريق الاستفادة قد يكون بدلالة اللفظ، وقد يكون بأصل عقلائيّ كما سيجيء[1].

ثمّ إنّ كون المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول، ربّما يكون بحسب الاعتبار والإضافة، فالدلالة على المعنى المطابقيّ دلالة منطوقيّة، وعلى الالتزاميّ مفهوميّة، وكذا في جانب المدلول، فإنّه إمّا منطوق يفهم من محل النطق أو مفهوم، وإن كان الأشبه كونه من صفات المدلول.

ثمّ إنّ النزاع صغرويّ على كلا المسلكين:

**أمّا على مسلك المتأخّرين:** فلأنّ النزاع في أنّ القضيّة الشرطيّة ـ مثلاً ـ هل تدلّ على المفهوم لأجل دلالتها على انحصار العلّة أم لا؟ وأمّا بعد فرض الدلالة فلا إشكال في حجّيّته.

**وأمّا على المسلك المنسوب إلى القدماء:** فقد يقال: إنّه كُبرويّ، فإنّ المفهوم على هذا لمّا لم يكن في محلّ النطق،و ليس من المدلولات اللفظيّة، يقع النزاع في أنّه هل يمكن الاحتجاج عليه، أولا يمكن ؛ لأجل عدم النطق به، فإذا قال: «إذا جاءك زيد فأكرمه» يُفهم منه: أنّه إذا لم يجئ لا يجب الإكرام، لكن لا يمكن الاحتجاج على المتكلّم بأنّك قلت كذا، وإذا قيل له: ما فائدة القيد؟ له أن يعتذر بأعذار.

**أقول:** النزاع عليه صُغرويّ ـ أيضاً ـ لأنّ القائل بالمفهوم يدّعي أنّ إتيان القيد الزائد يدلّ بما أنّه فعل اختياريّ على كون القيد ليس

(١) وذلك في صفحة: ١٨١ ومابعدها من هذا الجزء.

إلاّ موضوع الحكم، ومع عدمه لا ينوب منابه شيء، والمُنكِر إنّما ينكر هذه الدلالة لا حجّيّتها بعد تسليم الدلالة، كما هو ظاهر استدلال النافين من نفي الدلالات، بل ظاهر كلام السيّد المرتضى أيضاً؛ فإنّ قولَه: ـ إنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر[1] ـ ظاهرٌ في أنّ المستفاد من الشرط دخالته، لا عدم دخالة شرط آخر؛ حتّى يفيد المفهوم، فهو ينكر المفهوم لا حجّيّته بعد ثبوته، كما يظهر منه أنّ مدّعي المفهوم يدّعي دلالة الكلام على عدم نيابة قيد آخر مناب القيد المذكور، وهو عين مسلك المتأخّرين، فتدبّر.

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٤٠٦.

# الفصل الأول

# في دلالة الجمل الشرطية على المفهوم

هل الجمل الشـرطيّة تدلّ على الانتفـاء عند الانتفاء مـع الخلوّ عن القرينة؟ فيها خلاف:

**قـد نُسب إلى المتقـدّمين**[1] : أنّ النكتـة الوحـيـدة في دلالة القـضـايا على المفهـوم شرطيّة كـانت، أو وصفيّـة، أو غيرهمـا، هي شيء واحد غيـر مربوط بالدلالات اللفظيّة، كما تقدّم، مع الترديد في صحّة النسبة.

**وتوضيحه:** أنّ الأصلَ العقلائيّ في كـلّ فعل صادر من شاعر مـختار ـ ومنه الكلام بما أنّه فعله ـ الحملُ على أنّه صدر لغرض، لا لغواً.

ثمّ في الكلام أصل آخر، وهـو صدوره للتفـهيم لا لغرض آخـر؛ لأنّه آلته،

---

(١) نهاية الأصول ١: ٢٧٠، الحاشية على الكفاية ١: ٤٣٨ ـ ٤٤١ و ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

واستعماله لغيره خلاف الأصل، ثمّ بعد ذلك لو شُكّ في الاستعمال الحقيقيّ يحمل عليه.

ولا إشكال في جريان الأصل العقلائيّ في القيود الزائدة في الكلام، فإذا شُكّ في قيد أنّه أُتيَ به لغواً أو لغرض يُحمل على الثاني، وإذا شُكّ أنّه للتفهيم أو غيره حُمل على الأوّل. وما يكون القيود آلة لتفهيمه هو دخالتها في الموضوع، وأنّ جعله مقيّداً لأجل كون الموضوع هو الذات مع القيد، وهذا ليس من قبيل الدلالات اللفظيّة كما مرّ.

**فتحصّل من ذلك:** أنّ إتيان القيد يدلّ على دخالته في الحكم، فينتفي عند انتفائه، من غير فرق بين الشرط والوصف وغيرهما. هذا حاصل ما قرّر بعض الأجلّة[١].

وأنت خبير بأنّ ذلك لا يفيد مالم يضمّ إليه شيء آخر، وهو أنّ عدم الإتيان بشيء آخر في مقام البيان يدلّ على عدم القرين له، وبه يتمّ المطلوب، وإلاّ فِصرْفُ عدم لَغويّة القيود لا يدلّ على المفهوم ما لم تُفدِ الحصر.

فإثبات المفهوم إنّما هو بإطلاق الكلام، وهو أحد الطرق التي تشبّث بها المتأخِّرون؛ ممّا يأتي تقريره والجواب عنه[٢]، ومحصّله:

أنّ غاية ما يقتضي الدليل المذكور أنّ القيد دخيل في الحكم، وليس

(١) تقدم تحريجه آنفاً.

(٢) انظر الصفحة التالية ومابعدها.

الحكم متعلّقاً بذات الموضوع بلا قيد، وإلاّ لزم اللّغويّة، وأنّ الموضوع مع هذا القيد تمام الموضوع للحكم، فيترتّب على المقيّد به الحكم بلا انتظار قيد آخر، وهو مقتضى الإطلاق؛ أي عدم التقيّد بقيد آخر.

و أمّا عدم تعلّق سنخ هذا الحكم بموضوع آخرـ وهو ذات الموضوع مع قيد آخر ـ فلا يكون مقتضى إتيان القيد، ولا إطلاق الموضوع.

مثلاً: قولُهُ: (**إذا بلغ الماء قدْرَكُرٌ لا يُنجّسه شيء**)(١) يدلُّ باعتبار التقييد بالكرّ [على] أنّ ذات الماء ليست موضوعة للحكم، وإلاّ لكان القيد لغواً، وأنّ هذا الموضوع المقيّد تمام الموضوع للحكم، ولا يكون قيد آخر دخيلاً فيه، وإلاّ كان عليه البيان.

وأمّا عدم نيابة قيد آخر عن هذا القيد، وعدم صدور حكم آخر سنخه متعلّقاً بالجاري أو النابع، فلا يكون مقتضى التقييد، ولا مقتضى الإطلاق. وسيأتي تتمّة له عن قريب(٢) إن شاء اللّه.

وأمّا المتأخّرون فقد ذكروا وجوهاً كلّها مخدوشة، مثل التبادر، والانصراف(٣). ولا يخفى ما فيهما.

---

(١) الكافي ٣: ٢/ ١ باب الماء الذي لا ينجّسه شيء من كتاب الطهارة، التهذيب ١: ٣٩ ـ ٤٠/٤٦-٤٨ باب ٣ في آداب الأحداث..، الوسائل ١: ١١٧/ ١ ـ ٢ باب ٩ من أبواب الماء المطلق، باختلاف يسير.

(٢) انظر الصفحة الآتية ومابعدها.

(٣) قوانين الأصول ١: ١٧/سطر ١٥، الفصول الغرويّة: ١٤٧/سطر ١، الكفاية ١: ٣٠٤، نهاية الأفكار ٢: ٤٨١.

ومثل التمسُّكِ بإطلاق أداة الشرط لإثبات الانحصار، كإطلاق صيغة الأمر لإثبات الوجوب النفسي التعييني.

وقد مرّ الإشكال في المقيس عليه[١]، و يرد نظيره هاهنا، مع أنّ القياس مع الفارق.

والتمسُّكِ بإطلاق الشرط؛ بتقريب: أنّه لو لم يكن بمُنحصر لزم تقييده؛ ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثّر وحده أو مطلقاً، وقضيّة إطلاقه أنّه يؤثّر كذلك مطلقاً[٢].

**وفيه:** أنّ ذلك ليس قضيّة الإطلاق؛ فإنّها ـ كما مرّ ـ ليست إلاّ أنّ ماجعل شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به، وإلاّ لكان عليه بيانه، كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق.

**وبعبارة أُخرى:** أنّ الإطلاق في مقابل التقييد، ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم، وكون شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً، لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه.

وأمّا قضيّة الاستناد الفعليّ إلى الموضوع ـ مع عدم كون قرين له قبله وبعده ـ فهو شيء غير راجع إلى الإطلاق والتقييد، فإنّ الاستنادَ و اللااستناد في الوجود الخارجيّ بالنسبة إلى المقارنات الخارجيّة، غيرُ مربوط بمقام جعل الأحكام على العناوين، فإنّ في ذلك المقام لم يكن الدليل ناظراً إلى كيفيّة

---

(١) وذلك في صفحة: ٢٨٢ ومابعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) الكفاية ١ : ٣٠٥، فوائد الأصول ٢: ٤٨١، نهاية الأفكار ٢: ٤٨٢.

الاستناد في الوجود، فضلاً عن النظرإلى مزاحماته فيه.

**وكيف كان**، فالإطلاق غير متكفّل بإحراز عدم النائب، وإن كان كفيلاً بإحراز عدم الشريك؛ أي القيد الآخر.

ولو فرض إحراز كون المتكلّم بصدد بيان العلّة المنحصرة، أو الموضوع المنحصر، فهو غير مربوط بمفهوم الشرط، بل مع هذا يفهم الحصر مع اللقب أيضاً، لكنّه لأجل القرينة، لا لأجل المفهوم المورِد للنزاع.

وممّا ذكرنا يظهر الإشكال فيما تمسّك به بعض الأعاظم[1]، وهو إطلاق الجزاء ـ بعد الإشكال على جواز التمسُّك بإطلاق الشرط، تارةً: بأنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري في المجعولات الشرعيّة، والعلّيّةُ والسببيّةُ غير مجعولة. وأُخرى: بما استشكل غيره أيضاً ـ فقال ما حاصله:

إنّ مقدّمات الحكمة تجري في ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضيّة من الشرط مع كونه في مقام البيان، ويحرز كونه في مقامه من تقييد الجزاء بالشرط.

ودعوى كونه من هذه الجهة في مقام البيان لا تسمع، وإلاّ لانسدّ باب التمسُّك بالإطلاق.

ومقتضى كونه في مقامه، وعدم تقييد الجزاء بقيد آخر، هو أنّ الجزاء مترتّب على ذلك الشرط فقط من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوب عنه. انتهى.

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٤٨٣.

وأنت خبير بما فيه بعد الإحاطة بما تقدّم آنفاً، فلا نعيده.

وأمّا الإشكال في إطلاق الشرط من أجل انحصار جريان المقدّمات بالمجعولات الشرعيّة، ففيه: ـ مضافاً إلى منع عدم مجعوليّة السببيّة والعلّيّة على ما حقّقنا في محلّه ـ أنّ إجراءها لا ينحصر بها، بل الغالب جريانها في غيرها ممّا له أثر شرعيّ؛ مثلاً: إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، وشكّ في اعتبار قيد في الرقبة، تجري المقدّمات في نفس الرقبة التي جعلت موضوع الحكم، وكذا لو شكّ في كيفيّة العتق يتمسّك بإطلاق المادّة لرفع الشكّ، مع عدم كونهما مجعولين شرعاً.

فكما يقال في مثل ما ذكر: إنّ ما جعل موضوعاً أو متعلّقاً هو تمامهما، وإلاّ لكان عليه البيان، فكذا يقال في المقام: لو كان شيء آخر دخيلاً في الشرط لكان عليه البيان، وهذا غير مربوط بجعل العلّيّة والسببيّة.

وهنا وجه آخر لإثبات الانحصار تمسّك به بعضهم، وهو: أنّ مقتضى ظاهر الشرطيّة أن يكون المقدّم ـ بعنوانه الخاصّ ـ علّة، ولو لم تكن العلّةُ منحصرةً لزم استناد التالي إلى الجامع بينهما، وهو خلاف ظاهر الترتُّب على المقدّم بعنوانه(١).

**وفيه أوّلاً**: أنّ استفادة العلّيّة من القضيّة الشرطيّة في محلّ المنع، بل لايستفاد منها إلاّ نحو ارتباط بين المقدّم والتالي ولو كان على نحو الاتّفاق؛ مثلاً: لو فرض مصاحبة الصّديقين غالباً في الذهاب والإياب، صحّ أن يقال:

(١) نهاية الأصول ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

«إن جاء أحدهما يجيء الآخر» من غير ارتكاب تجوُّز وتأوُّل بلا إشكال. نعم لا يصحّ استعمال الشرطيّة فيما لا ربط بينهما بلا تأوُّل، مثل ناهقيّة الحمار وناطقيّة الإنسان، فلا تستفاد العلّيّة حتّى يقال ذلك.

**وثانياً**: أنّ العلّيّة والمعلوليّة في المجعولات الشرعيّة ليست على حذو التكوين؛ من صدور أحدهما من الآخر؛ حتّى يأتي فيها القاعدة المعروفة، فيجوز أن يكون الكُرّ ـ بعنوانه ـ دخيلاً في عدم الانفعال، والجاري والمطر بعنوانهما، كما هو كذلك. فقياس التشريع بالتكوين باطل و منشأ لاشتباهات كثيرة.

**وثالثاً**: أنّ لجريان القاعدة مورداً خاصّاً و شرائط، و ما نحن فيه ليس بمورده.

**ورابعاً**: أنّ طريق استفادة الأحكام من القضايا هو الاستظهارات العرفيّة، لا الدقائق الحَكَميّة.

بقي أُمور:

## الأمر الأوّل
## الإشكال بوقوع الجزاء معنىً حرفيّاً

لا إشكال في انتفاء شخص الحكم بانتفاء شرطه أو قيده عقلاً، من غير أن يكون لأجل المفهوم. فإذا وقف على أولاده العدول، أو إن كانوا عدولاً، فانتفاؤه مع سلب العدالة ليس للمفهوم، بل لعدم الجعل

لغير مورده.

كما أنّه لا إشكال ـ فيما إذا كان مفاد الجزاء حكماً كلّيّاً، كقوله: «إذا جاء زيد يكون إكرامه واجباً»؛ ممّا عُبّر عنه بالمعنى الاسمي ـ في أنّ انتفاءه لأجل المفهوم.

لكن وقع الإشكال في مثل: «إذا جاء فأكرمه»؛ ممّا يكون الجزاء معنىً حرفيّاً، فقيل بعدم دخوله في محلّ النزاع؛ لأنّ انتفاء الإنشاء الخاصّ بانتفاء بعض القيود عقليّ(١).

و دفعه المحقّق الخراسانيّ: بأنّ معاني الحروف كلّيّات(٢). وقد سبق(٣) في بابها أنّ الموضوع له في مطلق الحروف خاصّ.

ولكن مع ذلك يمكن دفع الإشكال بأنّ ظاهر القضايا بدواً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقل والعقلاء في مثل تلك القضايا، أنّ لطبيعة المادّة مناسبة مع الشرط تكون سبباً لتعلّق الهيئة بها، فيكون الإيجاب المتعلّق بالمادّة في الجزاء متفرّعاً على التناسب الحاصل بينها وما يتلو أداة الشرط، فإذا قال: «إن أكرمك زيد أكرمه» يفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعيّ بين إكرام زيد إيّاه وإكرامه دعا المولى لإيجابه عند تحقّقه، فالإيجاب مُتفرّع على التناسب الواقعيّ، وإلاّ كان لغواً،

---

(١) ذكره في مطارح الأنظار: ١٧٣/سطر ١٦ـ ١٧.

(٢) الكفاية ١: ١٣ ـ ١٥.

(٣) وذلك في صفحة: ٨٠ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

فإذا فرض دلالة الأداة على انحصار العلّة تدلّ على أنّ التناسب بينهما يكون بنحو العلّيّة المنحصرة، ففي الحقيقة يكون التناسب بين طبيعة ما يتلو أداة الشرط ومادّة الهيئة، فإذا دلّت الأداة على الانحصار تتمّ الدلالة على المفهوم، وإن كان مفادها جزئياً.

**ولك أن تقول:** إنّ الهيئة وإن كانت جزئيّة، لكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاءَ الخصوصيّة، وجعلَ الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعيّه، فبانتفائه ينتفي طبيعيّ الوجوب.

## الأمر الثاني
## في تعدّد الشرط واتحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فبناءً على ظهور الشرطيّة في المفهوم يقع التعارض بينهما إجمالاً، فهل التعارض بين المنطوقين أوّلاً وبالذات، أو بين مفهوم كلٍّ منهما ومنطوق الآخر؟

الظاهر هو الأوّل، سواء قلنا بأنّ المتبادر من الشرطيّة هو العلّيّة المنحصرة، أو قلنا بانصرافها إليها، أو بأنّ ذلك مقتضى الإطلاق:

**أمّا على الأوّل:** فلأنّ حصر العلّيّة بشيء يُنافي إثباتها لشيء آخر، فضلاً عن حصرها به؛ ضرورة التنافي بين قوله: «العلّة المنحصرة للقصر خفاء الأذان»، وقوله: «العلّة المنحصرة له خفاء الجدران». وكذا لو قلنا بانصرافها إلى العلّة المنحصرة، فيقع التعارض بينهما لأجلِه. وكذا على الأخير؛ لوقوع

التعارض بين أصالتي الإطلاق في الجملتين.

ثمّ بعد وقوع التنافي بينهما يقع الكلام في التوفيق بينهما، فنقول: تختلف كيفيّة التوفيق باختلاف المباني في استفادة المفهوم:

**فلو قلنا**: بأنّ استفادة الحصر تكون لأجل الوضع، فيقع التعارض بين أصالتي الحقيقة في الجملتين، ومع عدم الترجيح ـ كما هو المفروض ـ تصيران مجملتين؛ لعدم ترجيح بين المجازات. وكون العلّة التامّة أقرب إلى المنحصرة واقعاً، لا يكون مرجِّحاً في تعيينه؛ لأنّ المعيِّن له هو الأُنس الذهني بحيث يرجع إلى الظهور العرفيّ.

**وإن قلنا**: بأنّ استفادته لأجل الانصراف، فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الأداة موضوعة للعلّة التامّة ومنصرفة إلى المنحصرة، فمع تعارض الانصرافين تكون أصالة الحقيقة في كلٍّ منهما محكّمة بلا تعارض بينهما. وكذا لو قلنا بوضعها لمطلق اللزوم، أو الترتُّب، أو غيرهما.

**وإن قلنا**: بأنّ استفادته مقتضى الإطلاق، فحينئذٍ إن قلنا: بأنّ الأداة موضوعة للعلّة التامّة، فمع تعارض أصالتي الإطلاق يؤخذ بأصالة الحقيقة بلا تعارض بينهما.

**وإن قلنا**: بأن العلّيّة التامّة ـ أيضاً ـ مستفادة من الإطلاق، فمقتضى إطلاق قوله: (**إذا خفي الأذان فقصّر**)[1] هو عدم الشريك وعدم العديل، فإذا ورد:

(١) ورد بهذا المضمون عدّة روايات، التهذيب ٤: ٢٣٠/٥٠ باب ٥٧ في حكم المسافر والمريض في الصيام، الوسائل ٥: ٥٠٦/٣ باب ٦ من أبواب صلاة المسافر.

(**إذا خفي الجدران فقصّر**)[١]، فكما يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيداً لخفاء الأذان يحتمل أن يكون عِدْلاً له، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق؛ أي من جهة نفي الشريك، ومن جهة نفي العديل، ومع عدم المرجّح يرجع إلى الأصول العمليّة.

**لكن لأحدٍ أن يقول**: إنّ العلم الإجماليّ بورود قيد ـ إمّا على الإطلاق من جهة نفي الشريك، وإمّا عليه من جهة نفي البديل ـ منحلّ بالعلم التفصيليّ بعدم انحصار العلّة، إمّا لأجل تقييد الإطلاق من جهة البديل، وإمّا من جهة تقييده لأجل الشريك الرافع لموضوع الإطلاق من جهة البديل، فيشكّ في تقييد الإطلاق من جهة الشريك بدواً، فيتمسّك بأصالة الإطلاق.

**اللّهمّ إلاّ أن يقال**: إنّ العلم الإجماليّ بورود قيد ـ إمّا على الإطلاق من جهة الشريك، أو من جهة العديل ـ مولِّد للعلم التفصيليّ بعنوان الآخر، وهو عدم انحصار العلّة، وفي مثله لا يعقل الانحلال؛ لأنّ العلم التفصيليّ معلول للعلم الإجماليّ الفعليّ، فكيف يمكن أن يكون رافعاً له؟!

**وإن شئت قلت**: إنّ الانحلال ـ أينما كان ـ يتقوّم بالعلم التفصيليّ بأحد الأطراف والشكّ في الآخر، كما في الأقلّ والأكثر، وفيما نحن فيه لا يكون كذلك؛ لأنّ العلم الإجماليّ محفوظ، ومنه يتولّد علم تفصيليّ آخر، وفي

(١) ورد بهذا المضمون عدّة روايات، الكافي ٣: ١/٤٣٤ باب من يريد السفر أو يقدم.. من كتاب الصلاة، الوسائل ٥: ٥٠٥ باب ٦ من أبواب صلاة المسافر.

مثله يكون الانحلال محالاً، فيجب الرجوع إلى قواعد أُخر.

هذا حال كلّ من الدليلين مع صاحبه، فهل يدلاّن على عدم مدخليّة شيء آخر شريكاً معهما، أو عديلاً لهما؟

الظاهر ذلك لو قلنا بأنّ الدلالة على المفهوم وكذا الدلالة على الاستقلال بالإطلاق؛ للزوم رفع اليد عن أصالة الإطلاق بمقدار الدلالة على القيد، بخلاف ما لو قلنا: إنّها بالوضع أو الانصراف؛ لعدم الدليل عليه بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقيّ والانصرافيّ.

## الأمر الثالث
## في تداخل الأسباب والمسبّبات

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل [يلزم] الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدُّد الشرط، أو يُكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟

ينبغي تقديم مقدّمات:

### الأُولى: في تحرير محلّ النزاع:

إنّ البحث قد يقع قبل الفراغ عن إحراز استقلال الشروط، كما إذا احتُمل أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد، ويكون كلٌّ جزءً للسبب. وهذا ليس محطّ البحث في تداخل الأسباب والمسبّبات.

وقد يقع بعد الفراغ عن إحراز أنّ كلّ شرطٍ مستقلٌّ لو لم يكن معه غيره، وشكّ في حال اجتماعها في التداخل وعدمه، كالجنابة والحيض والنفاس، فإنّ كلاً منها سبب مستقلاً، ويقع البحث في حال اجتماعها في كفاية غسل واحد. وهذا هو محطّ الكلام في باب التداخل.

## الثانية: في المراد من تداخل الأسباب والمسبَّبات:

المراد من تداخل الأسباب هو عدم اقتضائها إلاّ جزاءً واحداً حال اجتماعها، فإذا اجتمع الجنابة والحيض وغيرهما لا تقتضي إلاّ غسلاً واحداً، فلا تكون تكاليف متعدّدة مجتمعة في مصداق واحد، بل يكون تكليف واحد وإن تعدّدت الأسباب؛ ولهذا يكون التداخل عزيمة لا رخصة.

والمراد من تداخل المسبّبات ـ بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب، وأنّ كلّ سبب يقتضي مسبَّباً ـ : أنّ الاكتفاء بمصداق واحد جائز في مقام الامتثال لإسقاط التكاليف العديدة. فحينئذ إن كانت العناوين المكلَّف بها قهريّة الانطباق على المصداق، وتكون من التوصّليّ، يكون التداخل عزيمة، وإلاّ فرخصة.

## الثالثة: اختصاص النزاع في الماهيّة القابلة للتكثّر:

محطّ البحث ما إذا كان الجزاء ماهيّة قابلة للتكثّر كماهيّة الغسل

والوضوء، وأمّا مع عدم قبول التكثُّر فلا محيص عن التداخل، كقتل زيد، ومثله خارج عن محلّ النزاع.

**وقد يقال**(١): إنّ الجزاء الغير القابل للتكثّر إن كان قابلاً للتقييد يكون داخلاً في النزاع، كالخيار القابل للتقيُّد بالسبب، كالتقيُّد بالمجلس والحيوان والعيب وغيرها، مع أنّه أمر واحد هو ملك فسخ العقد وإقراره ـ ومعنى تقيُّده بالسبب هو أنّه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه، أو يصالح عليه، ويبقى له الخيار المستند إلى الحيوان ـ وكالقتل لأجل حقوق الناس، فلو قتل زيدٌ عمراً وبكراً وخالداً، فقتلُه قِصاصاً وإن لم يقبل التعدُّد إلاّ أنّه قابل للتقيّد بالسبب؛ أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو أسقط ورثة عمرو حقّ القَوَد لم يسقط حقّ ورثة بكر وخالد. انتهى.

**وفيه مالايخفى**؛ فإنّ الخيار إذا كان واحداً غيرَ قابل للتكثّر مع اجتماع الأسباب عليه، فلا يمكن إسقاطه من قِبل أحدها وإبقاؤه من قِبَل غيره؛ لأنّ الإسقاط لابدّ وأن يتعلّق بالخيار الجائي من قِبَل كذا، ومع الوحدة لم يكن ذلك غير الجائي من قِبَل غيره.

وإن كان الخيار متعدّداً بالعنوان ـ بحيث يكون خيار المجلس شيئاً غير خيار العيب ـ فيخرج عن محلّ البحث؛ أي تداخل الأسباب، وإن كان كلّيّاً قابلاً للتكثُّر فيرجع إلى الفرض الأوّل.

---

(١) فوائد الأصول ٢: ٤٩١.

وكذا الحال في القتل، فإنّ حقّ القَوَد إمّا واحد، فلا يمكن إسقاطه من قِبَل سبب و إبقاؤه من قِبَل الآخر، أو متعدّد عنواناً فيخرج عن محطّ البحث، أو كلّيّ قابل للتكثّر فيدخل في الفرض الأوّل.

ثمّ لا يخفى أنّ عدم قبول القتل للتكثّر غير مربوط بعدم قبول حقّ القَوَد له. والقائل خلط بينهما.

**الرابعة: في إمكان التداخل وعدمه:**

لابدّ قبل الدخول في المقصود من إثبات إمكان التداخل وعدمه:

أمّا إمكان التداخل ـ بمعنى اجتماع أسباب متعدّدة شرعيّة على مسبّب واحد ـ فلا إشكال فيه؛ لأنّ الأسباب الشرعيّة ليست من قبيل العلل التكوينيّة، فللشارع جعل إيجاب الوضوء عقيب النوم في صورة انفراده، وعقيب البول والنوم في صورة اجتماعهما، أو جعل السبب بناءً على جوازه.

والمعروف جواز اجتماع العلل التكوينيّة على معلول واحد بتأثير الجامع بينها فيه(١)، وربّما يمثّل له بأمثلة عرفيّة، والتحقيق امتناعه، وفي الأمثلة خلط، وتحقيقه موكول إلى محلّه.

وأمّا عدم التداخل فقد يقال بامتناعه، لانّ تعلّق الوجوبين بالطبيعة المطلقة غير معقول، وتعلُّق الوجوب بفردين من الطبيعة تعاقُباً غير معقول

---

(١) درر الفوائد ـ طبعة جماعة المدرّسين ـ ١: ١٩٢ هامش١.

أيضاً، مثل: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»؛ لأنّ تعلّقَ الوجوب في الشرطيّة الأولى بالطبيعة، وفي الثانية بالطبيعة الأخرى، أو بالعكس، أو في الأولى بفرد منها، وفي الثانية بفرد آخر، أو بالعكس، ممتنعٌ؛ لأنّ النوم قد يكون مقدّماً على البول وقد يكون مؤخّراً عنه، وليست القضيّتان ناظرتين إلى حال الاجتماع، ولا يكون في البين قيد صالح لتقييد الطبيعة، ومعه لا محيص عن التداخل[١].

**وفيه:** أنّه إذا فرض ظهور القضيّتين الشرطيّتين في عدم التداخل، وأُريدَ رفع اليد عنه لأجل عدم معقوليّة تقييد الجزاء بما ذكر، فلنا تصوير قيد آخر ولو لم يكن في الكلام؛ مثل التقييد بالوضوء من قِبَل النوم، ومن قِبَل البول، أو قيد آخر.

**وبالجملة:** لا يجوز رفع اليد عن الظاهر حتّى يثبت امتناع كافّة القيود، وهو بمكان من المنع، فلا يجوز الالتزام بالتداخل لأجل هذه الشبهة.

**وممّا ذكرنا يظهر:** أنّه مع ظهور الدليل لا يلزم إثبات الإمكان، بل مع عدم ثبوت الامتناع يُؤخذ به.

## الخامسة: في أنحاء تعدّد الشرط:

إنّ الشرط قد يكون متعدّداً نوعاً ومختلفاً ماهيّة، مثل: البول والنوم، فيقع البحث في أنّه مع تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلّل المسبّب بينهما، يتداخل

---

(١) نهاية الأصول ١: ٢٧٨ - ٢٧٩.

الأسباب أولا؟

وقد تكون ماهيّة واحدة ذات أفراد، فيقع البحث في أنّه مع تعدّد الفرد يتعدّد الجزاء، أم لا؟

والأقوال في المسألة ثلاثة: التداخل مطلقاً[١]، وعدمه كذلك[٢] والتفصيل بين تعدُّد الماهيّة نوعاً وتعدّد الفرد مع وحدتها[٣].

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في مقامين:

**أحدهما:** فيما إذا تعدّدت الأسباب نوعاً، كقوله: «إذا بلت فتوضّأ» و«إذا نمت فتوضّأ»، فعن العلاّمة في المختلف[٤]: الاستدلال لعدم التداخل بأنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فإمّا أن يقتضيا مُسبَّبين مُستقلّين، أو مُسبّباً واحداً، أو لا يقتضيا شيئاً، أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة، فتعيّن الأوّل.

وقال الشيخ الأعظم ـ على ما في تقريراته ـ: إنّ محصَّل الوجه المذكور ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

**إحداها:** دعوى تأثير السبب الثاني.

**الثانية:** أنّ أثره غير الأثر الأوّل.

**الثالثة:** أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل.

(١) مشارق الشموس: ٦١/سطر ٣١ ـ ٣٤.

(٢) الكفاية ١: ٣١٥ ـ ٣٢٠.

(٣) السرائر ١: ٢٥٨.

(٤) مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

ثمّ أطال النقض والإبرام بالنسبة إلى كلّ مقدّمة، ويظهر منه وجوه من البيان لإثبات كون السبب الثاني مُستقلاً[١].

وقد أخذ المتأخّرون كلٌّ طرفاً من كلامه لإثبات المطلوب:

كالمحقّق الخراسانيّ حيث تشبّث: بأنّ ظهورَ الجملة الشرطيّة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عنه، بيانٌ لما هو المراد من الإطلاق، ولا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق؛ ضرورة أنّ ظهور الإطلاق معلّق على عدم البيان، وظهور الشرطيّة في ذلك بيان، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلاً[٢].

**نعم،** قد أعرض عن هذا في هامش الكفاية[٣]، وجعل الوجه تقديم العرف ظهورَ الشرطيّة على الإطلاق. وهو وجيه.

وكالمحقّق النائيني حيث تمسّك بأنّ ظهور الجملة الشرطيّة وارد على الجزاء؛ لأنّ صيغة الأمر وضعت لطلب إيجاد الطبيعة، وأمّا الوحدة والكثرة فلا تكونان بدلالة لفظيّة أو عقليّة، وإنّما يحكم العقل بالاكتفاء بواحد من الطبيعة؛ لأنّها تتحقّق بإتيانها، فلا موجب لإتيانها ثانياً، وهذا لا ينافي أن يكون المطلوبُ إيجادَها مرّتين؛ أي لو دلّ دليل على أنّ المطلوب متعدّد لم يعارضه حكم العقل بأنّ امتثال الطبيعة يحصل بإتيانها مرّة، فظهور القضيّة

(١) مطارح الأنظار: ١٧٧/سطر ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) الكفاية ١: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٣) الكفاية ١: ٣١٨.

الشرطيّـة في تأثير الشرط مسـتقلاً رافع لموضوع حكم العـقل حقيقـةً، فيكون وارداً عليه[١].

وقـريب منه مـا في تعليـقـات بعض المُدقّـقين عـلى الكفـاية: من أنّ البـعث المتـعلّق بشيء يقـتضي وجـوداً واحـداً منه، ولا يقـتضي عـدمَ البـعث إلى وجـود آخـر، بل هو بالنسبـة إلى وجود آخـر بوجـوب آخـر لا اقتـضـاء، والبـعث الآخـر مـقـتـضٍ لوجـود آخـر بنفسـه، فـلا تعـارض بـين المقـتـضي واللامقتضي[٢].

وكالمحقّق الـهمداني[٣] حيث قـال: إنّ مقـتضى القواعـد اللفظيّة سـببيّة كلّ شـرط للجزاء مـسـتقـلاً، ومـقتـضاه تعـدُّد اشـتغـال الذمّـة بفعل الجـزاء، ولا يُعقل تعدُّد الاشتغال إلاّ مع تعـدُّد المُشتغَل به، فإنّ السبب الأوّل سبب تامّ في اشـتغـال ذمّـة المكلّف بإيجاد الجـزاء، والسبب الثاني إن أثّر ثـانياً وجب أن

---

(١) فوائد الأُصول ١: ٤٩٣.

(٢) نهاية الدراية ١: ٣٢٧/سطر ١ ـ ٣.

(٣) المحقّق الهـمداني: هو الشيخ آغـا رضا بن الشيخ مـحمّد هادي الهـمداني النجفي، عـلاّمة دهره ومحـقّق عظيم ذو النظر الثاقـب. ولد في همدان عام(١٢٥٠هـ) وتلـمّذ على أيدي علمائهـا، وبعدها أوى إلى ربوة العلم واتّخذها قراراً ومَعيناً. فحضـر بحث الشيخ الأعظم وبعده حضر بحث السـيد المجدّد الشيرازي، وهاجر معه إلى سـامرّاء، عُرِف بالإعراض عن الدُّنيـا والزهد بعَرَضـهـا وبطهارة القلـب وسلامـة الذات. تربّى على يده فطاحل العلمـاء. أشهر كتبه «مصباح الفقيه» تظهر فيه فقـاهته العالية وعلمه الغـزير. توفّي رضوان اللّه عليه سنة(١٣٢٢هـ) ودفن في رواق حضرة الإمامين العسكريين عليهما السلام.

انظر معارف الرجال ١: ٣٢٣، نقباء البشر ٢: ٧٧٦.

يكون أثره اشتغالاً آخر؛ لأنّ تأثير المتأخّر في المتقدّم غير معقول، وتعدُّد الاشتغال مع وحدة الفعل المُشتغَل به ذاتاً ووجوداً غير معقول، وإن لم يؤثّر يجب أن يستند إمّا إلى فقْد المقتضي أو وجود المانع، والكلّ منتفٍ؛ لأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة سببيّة الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلّف قادر على الامتثال، فأيّ مانع من التنجُّز؟!

وقال أيضاً: ليس حال الأسباب الشرعيّة إلاّ كالأسباب العقليّة، فكما أنّه يمتنع عدم تحقُّق الطبيعة في ضمن فردين على تقدير تكرُّر علّة وجودها بشرط قابليّتها للتكرار، فكذا يتعدّد اشتغال الذمّة بتعدُّد أسبابه(١).

وقريب منه ما أفاده شيخنا العلاّمة(٢) ـ أعلى اللّه مقامه ـ في أواخر عمره بعد بنائه على التداخل سالفاً.

هذه جملة من مهمّات كلماتهم؛ ممّا هي مذكورة في خلال كلمات الشيخ الأعظم(٣).

**والعمدة في المقام:** النظر إلى أنّ ظهور القضيّة الشرطيّة في السببيّة المستقلّة، أو الحدوث عند الحدوث، هل هو بالوضع، أو بواسطة الإطلاق، وأنّ جعل ماهيّة تلو أداة الشرط بلا تقيُّدها بقيد كما يكشف بالأصل العقلائيّ عن أنّها تمام الموضوع لترتُّب الجزاء عليه، ولا يكون له شريك، كذلك يدلّ على

---

(١) مصباح الفقيه ـ كتاب الطهارة ـ: ١٢٦/سطر ٩ ـ ٢٨.

(٢) درر الفوائد ـ طبعة جماعة المدرّسين ـ ١: ١٧٤ هامش١.

(٣) تقدّم تخريجه قريباً.

أنّها مستقلّة في السببيّة ـ أي كان قبلها أو مقارنها شيء [أو لم يكن] ـ أو لا تكون تلك الماهيّة مؤثّرة؟ وهذا هو المراد بالاستقلال والحدوث عند الحدوث هاهنا.

**فإن قلنا بالأوّل** فلما ذكروه وجه، خصوصاً على مذهب الشيخ من أنّ الإطلاق معلّق على عدم البيان مطلقاً[١]. لكن لا أظنّ ارتضاءهم به، بل صريح بعضهم[٢] كون دلالة الشرطيّة على العلّيّة المستقلّة بالإطلاق، ولو ادّعى مدّعٍ كونها بالوضع فهو بلا بيّنة.

**فحينئذٍ نقول:** كما أنّ مقتضى إطلاق الشرطيّة في كلٍّ من القضيّتين هو كون الشرط مستقلاً علّةً للجزاء، كذلك إطلاق الجزاء يقتضي أن تكون الماهيّةُ المأخوذة فيه ـ كالوضوء في المثال ـ تمامَ الموضوع لتعلّق الإيجاب بها، فيكون الموضوع في القضيّتين نفس طبيعة الوضوء، فحينئذٍ يقع التعارض بين إطلاق الجزاء في القضيّتين مع إطلاق الشرط فيهما، وبتبعه يقع التعارض بين إطلاق الشرطيّتين، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط ـ ويقال: إنّ كلَّ شرط مع عدم تقدّم شرط آخر عليه أو تقارنه به، مستقلٌّ، أو مؤثّر ـ وحفظ إطلاق الجزاء، وبين رفع اليد عن إطلاق الجزاء بتقييد ماهيّة الوضوء، وحفظ إطلاق الشرط، ولا ترجيح بينهما؛ لأنّ ظهور الإطلاقين على حدّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٧٩/ سطر ٢١.

(٢) ذكره في فوائد الأصول ٢: ٤٨١.

وتوهّمُ تقديم ظهور الصدر على الذيل فاسدٌ؛ لأنّه لو سُلِّم فإنّما هو بين صدر كلّ قضيّة وذيلها، لا ذيل قضيّة أُخرى، ونحن الآن في بيان تعارض القضيّتين.

وأمّا الكلام في سببيّة أفراد ماهيّة واحدة ممّا يجيء فيها ذلك فسيأتي عن قريب.

وممّا ذكرنا يظهر النظر في جُلّ كلماتهم:

أمّا قضيّة تحكيم ظهور الشرط على إطلاق الجزاء فلما مرّ، سواء قلنا بأنّ الإطلاق معلّق على عدم البيان، أولا.

وأمّا قضيّة ورود ظهور الشرطيّة على حكم العقل؛ فلأنّ المعارضة كما عرفت إنّما هي بين إطلاق الجزاء وإطلاق الشرط، فإنّ الشرط كما يقتضي بإطلاقه أن يكون مستقلاً، كذلك الجزاء يقتضي بإطلاقه أن يكون متعلّق الوجوب نفس الماهيّة بلا قيد.

**ومنه يظهر**: أنّ التعارض بين المقتضِيين، فقول القائل: إنّ اللامقتضي لا يتعارض مع المقتضي، كما ترى.

**وكذا يظهر**: أنّ ظهورَ القضيّة في اشتغال ذمّة جديدة ظهوراً إطلاقيّاً فرعُ تحكيمه على إطلاق الجزاء، وهو ممنوع، ففي جواب المحقّق الهمدانيّ: أنّ عدم الاشتغال إمّا لعدم المقتضي، أو لوجود المانع، وكلٌّ مُنتفٍ. قلنا: إنّه لوجود المانع، وهو إطلاق الجزاء المعارض مع إطلاق الشرط.

والعجب منه حيث تنبّه لذلك، وأجاب بما هو غير مقنع، فقال[١]: إنّ تقييد الجزاء إنّما نشأ من حكم العقل بعد استفادة السببيّة من الدليل، فإطلاقُ السبب منضماً إلى حكم العقل بأنّ تعدُّد المؤثّر يستلزم تعدّد الأثر بيانٌ للجزاء، ومعه لا مجال للتمسُّك بإطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين على الآخر؛ حتّى يُطالب بالدليل، بل لأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقّف على إطلاق سببيّته، ومعه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه. انتهى.

وأنت خبير بما فيه؛ فإنّه مع اعترافه بأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني إنّما هو بالإطلاق، لا بالدلالة اللغويّة، فأيّ معنىً لتحكيم أحد الإطلاقين على الآخر؟!

والتخلُّص من امتناع تعدُّد المؤثّر مع وحدة الأثر ـ بعد الغضّ عن عدم كون حكم العقل الدقيق مناطاً للجمع بين الأدلّة، وبعد الغضّ عن أنّ مثل ما نحن فيه ليس من قبيل التأثير التكوينيّ ـ كما يمكن بما ذكره، يمكن برفع اليد عن إطلاق الشرط عند اجتماعه مع شرط آخر، فالعقل إنّما يحكم باستحالة وحدة الأثر مع تعدُّد المُؤثّر، وحفظ إطلاق الشرطيّين وإطلاق الجزاء مستلزم للامتناع، فلابدّ من التخلُّص منه، وهو إمّا بتقييد الشرط، أو بتقييد الجزاء، ولا ترجيح بينهما.

وأمّا مقايسة العلل التشريعيّة بالتكوينيّة ففيها ما لا يخفى؛ لأنّ المعلول

---

(١) مصباح الفقيه ـ كتاب الطهارة ـ: ١٢٦/سطر ٣١ ـ ٣٤.

التكوينيّ في تشخُّصه ووجوده تابع لعلّته، فلا محالة يكون في وحدته وكثرته كذلك، وأمّا الأسباب الشرعيّة فلم تكن بهذه المثابة؛ ضرورة أنّ النوم والبول لم يكونا مؤثّرين في الإيجاب والوجوب، ولا في الوضوء، فالقياس مع الفارق، ولابدّ من ملاحظة ظهور الأدلّة، ومجرّد هذه المقايسة لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر، بعد إمكان كون الوضوء ـ مثلاً ـ بلا قيد مأخوذاً في الجزاء، أو مقيّداً.

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما قيل: من أنّ المحرّك الواحد يقتضي التحريكَ الواحد، والمتعدّدَ المتعدّدَ، كالعلل التكوينيّة[1] فإنّ ذلك بمكان من الضعف، فإنّ المحرّك ـ أي البعث والأمر ـ إذا تعلّق بماهيّة بلا قيد فمع تعدّده لا يعقل التكثُّر، بل لا توجب المحرّكاتُ الكثيرة [نحو] ماهيّة واحدة إلاّ التأكيد، فقياس التشريع بالتكوين مُوجب لكثير من الاشتباهات، فلا تغفل.

لكن بعد اللّتيّا والتي لا شبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل، وأنّ الشرطيّات المُتعدّدة مُقتضية للجزاء متعدّداً. وهل هذا من جهة ارتكاز مقايسة التشريع بالتكوين وإن أبطلناها، لكن إذا كان هذا الارتكاز منشأً للظهور العرفيّ وتحكيم ظهور على آخر فلابدّ من اتّباعه، أو من جهة ارتكاز تناسب الشرط مع متعلَّق الأمر في الجزاء؛ لحكم العرف بأنّ لوقوع الفأرة ـ مثلاً ـ في البئر تناسباً مع نزح سبع دلاء، ولوقوع الوزغة تناسباً معه، وأنّ الأمر إنّما تعلّق به لأجل التناسب بينهما، وإلاّ كان جُزافاً، فيرى بعد

---

(١) نهاية الدراية ١: ٣٢٧/سطر٦.

ذلك أنّ لوقوع كلٌّ منهما اقتضاءً خاصّاً بها، وارتباطاً مستقلاً لا يكون في الأخرى، وهو يوجب تعدُّد وجوب نزح المقدّر أو استحبابه، وهذا يوجب تحكيم ظهور الشرطيّة على إطلاق الجزاء؟

ثمّ إنّه على فرض استقلال كلّ شرط في التأثير لابدّ من إثبات المقدّمة الثانية؛ أي كون أثر الثاني غير أثر الأوّل.

ويمكن منع ذلك بأن يقال: إنّ الأسباب الشرعيّة علل للأحكام، لا لأفعال المكلّفين، فتعدُّدها لا يوجب إلاّ تعدّد المعلول؛ أي الوجوب مثلاً، فينتج التأكيد.

وبعبارة أُخرى: مع حمل الأمر على التأكيد يحفظ إطلاق الشرطيّتين والجزاء فيهما، ولا يوجب تجوّزاً في صيغة الأمر على فرض وضعها للوجوب، فإنّ معنى وضعها له ليس وضعَها لهذا المفهوم الاسمي، بل معناه أنّها وُضعت لإيجاد بعث ناشٍ من الإرادة الحتميّة، والأوامرُ التأكيديّة كلّها مستعملة كذلك؛ ضرورة أنّ المطلوب إذا كان مُهمّاً في نظر الآمر ربّما لا يكتفي بأمر واحد، ويأتي به متعدّداً، وكلٌّ منها بعث ناشٍ من الإرادة الأكيدة، ولا معنى للتأكيد إلاّ ذلك، لا أنّ الثاني مستعمل في عنوان التأكيد، أو في الاستحباب، أو الإرشاد، أو غير ذلك، فإنّها لا ترجع إلى محصّل.

وأنت إذا راجعت وجدانك في أوامرك التأكيديّة ترى أنّ كلّها مستعملة في البعث استعمالاً إيجاديّاً، وكلّها صادرة عن إرادة إلزاميّة، وغاية كلٌّ منها انبعاث المأمور، وإنّما تأتي بها مكرّراً إذا كان المطلوب مُهمّاً.

نعم، إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس لا يبعد الحمل على التأسيس، لكنّه لا يعارض إطلاق المادّة والشرطيّة، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين ورفع اليد عن التأسيس، فلا ريب في أولويّة الثاني، وفيما نحن فيه إذا حمل الأمر على التأكيد يرفع التعارض بين الإطلاقين.

وبما قرّرنا يدفع ما في مقالات بعض المحقّقين: من أنّ تأكُّد الوجوب في ظرف تكرُّر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكّد إليهما، لا إلى كلٍّ منهما[١].

وذلك لأنّ البعث الإلزاميّ الناشيء من الإرادة الإلزاميّة متعدّد، وكلّ منهما معلول لواحد من الشرطيّتين، لا أنّهما يؤثّران في وجوب واحد متأكّد؛ لأنّ التأكيد منتزع من تكرار البعثين، وكذا الوجوب المتأكّد أمر انتزاعيّ منه، لا أنّه معلول للشرطيّتين.

كما يدفع به ما في تقريرات الشيخ الأعظم[٢]: من أنّ الأسباب الشرعيّة كالأسباب العقليّة، فحينئذٍ لو كانت الأسباب الشرعيّة سبباً لنفس الأحكام، وجب تعدُّد إيجاد الفعل، فإنّ المسبَّب يكون هو اشتغال الذمّة بإيجاده، والسببُ الثاني لو لم يقتضِ اشتغالاً آخر، فإمّا أن يكون لنقصٍ في السبب، أو المسبَّب، وليس شيء منهما:

أمّا الأوّل فمفروض، وأمّا الثاني فلأنّ قبول الاشتغال للتعدُّد تابع لقبول

(١) مقالات الأصول ١: ١٤٢/سطر ١٣ ـ ١٤.

(٢) مطارح الأنظار: ١٧٩ ـ ١٨٠.

الفعل المتعلَّق له، والمفروض قبوله للتعدُّد، واحتمال التأكيد مدفوع بعد ملاحظة الأسباب العقليّة. انتهى.

**وفيه أوّلاً:** أنّ قياس الأسباب الشرعيّة بالعقليّة مع الفارق كما مرّ.

**وثانياً:** أنّ اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل ليس إلاّ الوجوب على المكلّف، وليس هاهنا شيء غير البعث المتعلّق بالطبيعة المتوجّه إلى المكلّف المنتزع منه الوجوب، فحينئذٍ تحقُّقُ اشتغالٍ آخر من السبب الثاني فرعُ تقديم الظهور التأسيسيّ على إطلاق الجزاء، وهو ممنوع، بل لو فرض معنىً آخر لاشتغال الذمّة فتعدُّده فرع هذا التقديم الممنوع.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم تشبّث بوجه آخر ولم يعتمد عليه[1]، وإنّما اعتمد عليه بعض المحقّقين في مقالاته، وحاصله:

الالتزام بأنّ الأسباب أسباب لنفس الأفعال، لا للأحكام، ولا يلزم منه الانفكاك بين العلّة والمعلول؛ لأنّها أسباب جعليّة، لا عقليّة وعاديّة. ومعنى السبب الجعليّ: أنّ لها نحوَ اقتضاء في نظر الجاعل بالنسبة إلى المعلول.

**وبعبارة أخرى:** إنّ ظاهر الشرطيّة كونه مقتضياً لوجود المسبّب، وأنّ اقتضاءه لوجوبه من [توابع] اقتضائه لوجوده، وحيث إنّ اقتضاءه التشريعيّ لوجود شيء كونُه موجباً لوجوبه، وحينئذٍ لازم إبقاء ظهور الشرط في المُؤثّريّة

---

(١) نفس المصدر السابق.

المستقلّة اقتضاؤه وجوداً مستقلاً[١].

وفيه: أنّه بعد الاعتراف بأنّ معنى السببيّة الجعليّة هو الاقتضاء، لا المؤثّريّة الفعليّة؛ فراراً عن انفكاك العلّة عن معلولها، لا منافاة بين استقلال الاقتضاء وعدم تعدّد الوجود؛ لأنّ معنى استقلاله أنّ كلّ سبب بنفسه تمام المقتضي، لا جزؤه، ولا يتنافى الاستقلال في الاقتضاء والاشتراكُ في التأثير الفعليّ، كالعلل العقليّة إذا فرض اجتماعها على معلول واحد، فحينئذٍ مع حفظ إطلاق الجزاء واستقلال الشرطيّتين في الاقتضاء صارت النتيجة التداخل.

**وأمّا قوله**: لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثّريّة المستقلّة، فرجوع عن أنّ السببيّة الجعليّة عبارة عن نحو اقتضاء بالنسبة إلى المعلول، لا المؤثّريّة الفعليّة الاستقلاليّة.

فالأولى في هذا المقام ـ أيضاً ـ التشبُّث بذيل فهمِ العرفِ تعدّدَ الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه كما تقدّم[٢]، ولهذا لا ينقدح في ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء وظهور الشرطيّة في التعدُّد، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه بعد تسليم المقدّمتين ـ أي ظهور الشرطيّة في استقلال التأثير، وكون الأثر الثاني غير الأوّل ـ فهل يمكن تداخل المسبَّبين ثبوتاً، أو لا؟ وعلى الأوّل فما حال مقام الإثبات؟

---

(١) مقالات الأصول ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) وذلك في صفحة: ٢٠٤ من هذا الجزء.

قد منع الشيخ الأعظم[1] إمكان التداخل، قال: قد قرّرنا في المقدّمة السابقة أنّ متعلّق التكاليف ـ حينئذٍ ـ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل، ولا يعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل ـ أيضاً ـ على ذلك التقدير، إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة. انتهى.

**وفيه**: أنّه إن كان مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل هو الفرد الخارجيّ كما هو الظاهر، فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال، لكن تعلّق الحكم بالفرد الخارجيّ ممتنع.

وإن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج، وإنّما سمّاه فرداً لكونه تحت العنوان العامّ، فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيّة واحدة غير مُسلَّم، بل القيودُ الواردة على ماهيّةٍ مختلفةٌ، فقد تكون موجبة لصيرورة المقيَّدين متباينين، كالإنسان الأبيض والأسود، وقد لا تكون كذلك، كالإنسان الأبيض والعالم؛ ممّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، و«إذا بلت فتوضّأ»، ماهيّة واحدة، ولأجل تسليم المقدّمتين لابدّ من كونها مقيّدة بقيدين؛ حتّى يكون كلّ سبب علّة مستقلّة للإيجاب على أحد العنوانين، لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين؛ حتّى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجيّ،

(١) مطارح الأنظار: ١٨٠/سطر ٣٦ ـ ٣٧.

فمع عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدالّ على التداخل فرضاً، فقوله: لا يعقل ورود دليل على التداخل، فرع إثبات الامتناع، وهو مفقود.

**بل لنا أن نقول:** لازمُ ظهورِ الشرطيّتين فيما ذكر،وورودِ الدليل على التداخل، كونُ المقيَّدين قابلين للتصادق. هذا حال مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات: فما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلابدّ في مقام العمل من الإتيان بفردين، حتّى يتيقّن بالبراءة؛ للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطيّتين في التأثير، وكون أثر كلٍّ غير الآخر، كما هو المفروض.

وأمّا دعوى [فَهْم] العرف تكرارَ الوضوء من الشرطيّتين[1] فعهدتها على مدّعيها؛ لأنّها ترجع إلى دعوى استظهار كون كلّ عنوان مبايناً للآخر، وهي بمكان من البُعد. هذا كلّه حال المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني: أي إذا تعدّدت الأسباب شخصاً، لا نوعاً، كما لو قال: «إذا نمت فتوضّأ»، وشكّ في أنّ المصداقين منه يتداخلان في إيجاب الوضوء، أم لا ؟ فلابدّ أوّلاً من فرض الكلام بعد الفراغ عن سببيّة كلّ مصداق مستقلاً لو وجد منفرداً، وإلاّ فمع احتمال كون الطبيعة سبباً لا مصاديقها، يخرج النزاع عن باب تداخل الأسباب؛ لأنّه نزاع في تعدُّد الأسباب وعدمه، لا في تداخلها.

---

(١) الحاشية على الكفاية ١: ٤٦٢.

فكلامُ بعض الأعاظم، وإتعاب نفسه لاستظهار انحلاليّة القضيّة الشرطيّة، وتقديم ظهورها في الانحلال على ظهور الجزاء في الاتّحاد(١) مع عدم خلوّه عن الإشكال، أجنبيٌّ عن محطّ النزاع. نعم هو بحث برأسه، ومن مبادئ هذه المسألة.

وكيف كان لو فرض ظهور الشرطيّة في الانحلال، كما في قوله: «كلّما بلت فتوضّأ» بناءً على دلالته على كون كلّ بول علّة للوضوء، يقع التعارض بين صدر القضيّة الدالّة على علّيّة مستقلّة لكلّ فرد للوجوب وبين إطلاق ذيلها، ولا ريب في تحكيم ظهور الصدر على إطلاق الذيل عرفاً؛ بمعنى أنّه إذا سمع المخاطب أنّ كلّ فرد من البول علّة مستقلّة لوجوب الوضوء، لا ينظر إلى إطلاق الذيل، بل يحكم بأنّ كلّ مصداق منه علّة لوجوب خاصّ به بلا تداخل الأسباب.

والكلام في تداخل المسبَّبات هو ما تقدّم.

## تتمّة: الإشكال في العامّ الاستغراقي في المقام:

لا إشكال في لزوم تطابق المنطوق و المفهوم في جميع القيود المعتبرة في الكلام، فمفهوم قوله: «إن جاءك زيد يوم الجمعة عند الزوال اضربه ضرباً شديداً»: «إن لم يجئك يوم الجمعة عند الزوال لا يجب أن تضربه ضرباً شديداً»؛ إذ هو مقتضى تبعيّة المفهوم للمنطوق.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٤٩٤.

كما لا إشكال في العامّ المجموعيّ أيضاً، فمفهوم قوله: «إن جاءك زيد أكرم مجموع العلماء»: «إن لم يجئك لا يجب إكرام مجموعهم»، وهو لا ينافي وجوب إكرام بعضهم.

إنّما الإشكال في العامّ الاستغراقيّ، سواء استُفيد العموم بالوضع اللُّغوي، مثل: «كلّ»، والجمع المُحلّى، أو مثل النكرة في سياق النفي، كقوله: **(إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء)**[1]، بناءً على استفادة العموم منها، فهل المفهوم فيه العموم، أولا؟

جعل الشيخ الأعظم مبنى الخلاف على أنّ العموم الملحوظ في المنطوق هل يعتبر آلة لملاحظة حال الأفراد على وجه الشمول والاستغراق، فلا يتوجّه النفي إليه في المفهوم، فيكون الاختلاف بين المنطوق والمفهوم في الكيف فقط دون الكم، أو يعتبر على وجه الموضوعيّة، فيتوجّه إليه النفي، فالاختلاف بينهما ثابت كمّاً وكيفاً على قياس النقيض المأخوذ عند أهل الميزان؟ ثمّ رجّح الأوّل بدعوى أنّ العرف قاضٍ بذلك[2].

**أقول:** إن كان مراده من كون المذكور في القضيّة آلة ومرآة للأفراد أنّ عنوان الكلّ و الشيء غير منظورين، و يكون المجعولُ أوّلاً وبلا واسطة الحكمَ على الكثرة التفصيليّة، فهو واضح المنع؛ ضرورة ملحوظيّة عنوان الكلّ في قوله: «أكرم كلّ عالم»، وعنوان الشيء في قوله:

(١) المعتبر ١: ٤١، الوسائل ١: ١٠١/٩ باب ١ من أبواب الماء المطلق.

(٢) مطارح الأنظار: ١٧٤/ ١٨ ـ ٢١.

«لاينجّسه شيء».

وإن كان المراد أنّ إثبات الحكم لعنوانهما ليس بما هما كذلك، بل هما وسيلتان إلى إسراء الحكم إلى الأفراد أو العناوين الواقعيّة، فهو حقّ، لكن في طرف المفهوم لابدّ وأن يُنفى الحكم عنهما كذلك، فمفهوم قوله: «إذا جاءك زيد فأكرمْ كلّ عالم»: «إذا لم يجئك لا يجب إكرام كلّ عالم»، ولا إشكال في إفادته قضيّة جزئيّة، مع أنّ فهم العرف أقوى شاهد له.

**بل لنا أن نقول:** لو كان المراد من المرآتيّة هو المعنى الأوّل، بل لو ذكر الأفراد تفصيلاً في القضيّة، لايستفاد منه إلاّ الجزئيّة؛ لأنّ المفهوم من قوله: (**إذا بلغ الماء قدر كُرّ لا ينجّسه شيء**) هو إذا لم يبلغ قدر كُرّ ليس لا ينجّسه شيء؛ لأنّ المفهوم نفي الحكم الثابت للمنطوق، لا إثبات حكم مخالف له، فليس مفهوم القضيّة: إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه شيء.

**فحينئذٍ نقول:** مفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه البول، والدم، والكلب، والخنزير»: «إذا لم يبلغ قدر كرّ ليس لا ينجّسه البول، والدم، والكلب، والخنزير»، وهو لا ينافي تنجيس بعضها.

نعم لو انحلّت القضيّة إلى تعليقات عديدة، أو الجزاء إلى كثرة تفصيليّة حكماً وموضوعاً، كان لما ذكره وجه، لكنّ الانحلالين ممنوعان.

**إن قلت:** مبنى المفهوم على استفادة العلّيّة المنحصرة من الشرطيّة، فحينئذٍ لو كان لبعض الأفراد علّة أُخرى غير ما ذكر في الشرطيّة، كان مخالفاً

لظهورها، ومع انحصار العلّة في جميع الأفراد أو العناوين، يستفاد العموم من المفهوم.

**قلت:** ما يستفاد من الشرطيّة في مثل تلك القضايا ـ بعد تسليم المفهوم ـ هو كون الشرط علّة منحصرة للعموم، فلا يُنافي عدم الانحصار بالنسبة إلى البعض، فبلوغ الكرّ علّة منحصرة لعدم تنجّسه بكلّ نجاسة، لا أنّه علّة منحصرة لعدم تنجّسه بالبول، وعلّة منحصرة لعدم تنجّسه بالدم... وهكذا. والعمدة هو فهم العرف، وهو مساعد على ما ذكرنا.

# الفصل الثاني

# في مفهوم الوصف

ولابدّ فيه من ذكر مقدّمتين:

**المُقدّمة الأولى**: الظاهر أنّ محطّ الكلام أعمّ ممّا اعتمد الوصف على موصوفه أولا، كما صرّح به بعض أئمّة الفنّ[1].

والشاهد عليه: أنّ المثبِت[2] تمسّك بفهم أبي عُبيدة[3] في

(١) مطارح الأنظار: ١٨٣/ سطر ٩ ـ ١٢، الفصول الغرويّة: ١٥١/سطر ٣٦.

(٢) قوانين الأصول ١: ١٧٨/ سطر ١٢ ـ ١٤، الفصول الغروية: ١٥٢/سطر ٩ ـ ١١، مطارح الأنظار: ١٨٤/سطر ١٣ ـ ١٤.

(٣) أبوعبيدة: هو مَعْمر بن المُثنّى، التيمي ولاءً، البصري، النحوي اللُّغوي، ولد سنة(١١٠هـ)، كان يرى رأي الخوارج، وهو أوّل من صنّف في غريب الحديث، صنّف قرابة مائتي كتاب في مجاز القرآن وغريب القرآن وغريب الحديث وفي الشعر والشعراء وأخبار العرب والخيل واللغات وحروب الإسلام. تُوفّي سنة(٢٠٩هـ). انظر شذرات الذهب ٢: ٢٤، وفيات الأعيان ٥: ٢٣٥، الكُنى والألقاب ١: ١١٤.

قوله[١]: (مَطْلُ[٢] الغنيّ ظلم)، و[٣](لَيُّ الواجد يُحِلّ عقوبَتَهُ وعِرضَه)[٤]، ولم يردّه النافي بأنّ هذا من قبيل مفهوم اللقب، لا الوصف، بل ردّه بغيره. مع أنّه لا وجه لإخراجه؛ لجريان جميع الأدلّة فيه، حتّى لَغْويّة القيد الزائد.

وما في تقريرات بعض الأعاظم: من أنّ الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحاً إنّما هو لخروج الكلام عن اللّغويّة، وهذا لايجري في مثل: «أكرم عالماً»؛ فإنّ ذكر الموضوع لايحتاج إلى نكتة غير إثبات الحكم له، لا إثباته له ونفيه عن غيره[٥]، منظورٌ فيه؛ لأنّ تقريب اللّغويّة يأتي في الثاني أيضاً، فإنّ الموضوع لو كان فاقد الوصف، وكان الحكم ثابتاً للموصوف وغيره، لما كان لذكر الموصوف بما هو موصوف وجه، والصون عن اللّغْويّة لو تمّ في الأوّل لتمّ في الثاني.

---

(١) صحيح مسلم ٣: ٣٣/٣٨٣ باب ٧ في المساقاة، سنن النسائي ٧: ٣١٧.

(٢) التسويف. [منه قدّس سرّه]

(٣) سنن النسائي ٧: ٣١٦ و ٣١٧، سنن ابن ماجة ٢: ٢٤٢٧/٨١١ باب ١٨ في الصدقات، مسند أحمد بن حنبل ٤: ٢٢٢.

(٤) قال أبوعُبيد: اللّيُّ هو المَطْل. لواه دَينَه لَيّاً ولِيّاً ولَيّاناً: مَطَله وسوَّفه ودافعه بالعدة، وأخّره من وقت إلى وقت. والواجد: الذي يجد ما يقضي به دَينه، وأراد بعِرضه لومَهُ، وبعقوبته حبسَهُ.

لسان العرب ١١: ٦٢٤ ـ ٦٢٥ مادة «مطل»، و ١٥: ٢٦٣ مادة «لوي»، مجمع البحرين ١: ٣٨١ مادة «لوا»، و ٥: ٤٧٣ مادة «مطل».

وفهم أبوعبيدة منه: أنّ ليّ غير الواجد لا يُحِلّ عِرضه ، وقال: إنّه يدلّ على ذلك.

القوانين ١: ١٧٨/سطر ١٢ ـ ١٤.

(٥) فوائد الأصول ٢: ٥٠١.

**المقدّمة الثانية**: لا ينبغي الإشكال في أنّ محطّ البحث فيما إذا كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، أو أعمّ من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف، مثل «الغنم السائمة» في مقابل «الغير السائمة»؛ ضرورة أنّ حفظ الموضوع في المنطوق والمفهوم ممّا لابدّ منه، وإنّما الاختلاف بينهما في تحقّق الوصف في أحدهما دون الآخر بعد حفظه، فلا معنى لنفي الحكم عن موضوع أجنبيّ، وعدّه مفهوماً للكلام. فقول بعض الشافعيّة(١): ـ إنّ قوله: **(في الغنم السائمة زكاة)**(٢)، يدلّ على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة ـ فاسد.

إذا عرفت ذلك فالحقّ عدم المفهوم للوصف لا وضعاً، وهو واضح. والتشبّث بقول أبي عبيدة لا يسمن؛ ضرورة عدم حجّيّة فهمه، وعدم معلوميّة دعواه الوضعَ، بل لعلّ فهمه لأجل القرينة في المقام.

ولا إطلاقاً، بأن يقال: إنّ إطلاق قوله: **(في الغنم السائمة زكاة)** بلا توصيفها بوصف آخر، كما يدلّ على كونها تمام الموضوع بلا شريك، يدلّ على عدم العديل للوصف، وإلاّ لم يكن هو في جميع الحالات موضوعاً، كما مرّ نظيره في الشرط، فإنّه قد مرّ جوابه فيه.

كما مرّ الجواب عن نظير ما قيل في المقام هناك أيضاً(٣)، وحاصله:

---

(١) المنخول للغزالي: ٢٢٢، و انظر مطارح الأنظار: ١٨٢/سطر ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٣٩٩/٥٠.

(٣) وذلك في صفحة: ١٨٢ ومابعدها من هذا الجزء.

أنّه بعد إحراز أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً، أنّ معنى قيديّة شيءٍ لموضوع حكمٍ حقيقةً، أنّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلّقه بها إلاّ بعد اتّصافها بهذا الوصف، فالوصف متمّم قابليّة القابل، وهو معنى الشرط حقيقةً. وحيث إنّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصّ، إذ مع تعدُّد العلّة يكون بعنوان جامع علّةً، وهو خلاف الظاهر، فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع[1].

**وفيه:** ما تقدّم من أنّ قياس التشريع بالتكوين باطل، وأنّه يمكن جعل أشياء بعناوينها موضوعاً لحكم، وأنّ مناط القاعدة المعروفة في الفلسفة ليس في مثل ما نحن فيه، وأنّ تأثير الجامع ليس له أصل مطلقاً، وأنّه بعد تسليم ما ذكر أنّ الميزان في مثل المقام فهم العرف، لا دقائق الفلسفة، فتذكّر.

(١) نهاية الدراية ١: ٣٣٠/ سطر ١٣-١٧.

# الفصل الثالث

# في مفهوم الغاية

والبحث فيه يقع في مقامين:

## المقام الأوّل
## في دلالة الغاية على ارتفاع الحكم بعدها

نسب إلى المشهور[1] - خلافاً لجماعة: منهم السيّد[2] والشيخ[3] - دلالة الغاية المذكورة في القضيّة على ارتفاع الحكم عمّا بعدها.

وفصّل جمع من المحقّقين[4] بين الغاية المجعولة للموضوع بحسب اللُّبّ

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٥٣/سطر ٢، مطارح الأنظار: ١٨٦/سطر ١٤.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٤٠٧ - ٤٠٨.

(٣) عُدّة الأصول: ١٨٣/سطر ١٤ - ١٥.

(٤) الكفاية ١: ٣٢٥، درر الفوائد ١: ١٧٢، فوائد الأصول ٢: ٥٠٤ - ٥٠٥.

وبين المجعولة للحكم، واختاروا في الأوّل عدم الدلالة؛ لأنّ حالها حال الوصف، بل الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم[١]: أنّ البحث في مفهوم الوصف أعمّ من الوصف النحوي، فالقيود الراجعة إلى الموضوع كلّها داخلة فيه، وفي الثاني رجّحوا الدلالة.

وإليه ذهب شيخنا العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه ـ في كتابه، وإن رجع عنه أخيراً، قال ما حاصله:

إن جعلت الغاية غاية للحكم فالظاهر الدلالة؛ لأنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئيّ، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية. نعم لو قلنا بأنّ مفاد الهيئة الطلب الجزئيّ فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب[٢].

ثمّ رجع عنه، فقال ـ على ما حرّرته ـ: لا دلالة لها مطلقاً؛ لأنّ الطلب مسبّب عن سبب بحسب الواقع وإن لم يذكر في القضيّة، وليس فيها دلالة على حصره؛ حتّى تدلّ على المفهوم. وما ذكرنا في المتن غير وجيه؛ لأنّ الطلب المعلول لعلّة لا إطلاق له بالنسبة إلى غير موردها، وإن كان لا تقييد له أيضاً.

هذا، لكن قرّر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة أخيراً[٣] بما حاصله:

---

(١) وقاية الأذهان: ٤٢٦، وانظر مطارح الأنظار: ١٨٢/سطر ١٤ ـ ١٥.

(٢) درر الفوائد ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣) درر الفوائد ـ طبعة جماعة المدرّسين ـ ١: ٢٠٤ هامش١.

دعوى مساعدة الوجدان في مثل: «اجلس من الصبح إلى الزوال» لعدم المفهوم؛ لأنّه لو قال المتكلّم بعده: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب»، لم يكن مخالفاً لظاهر كلامه، وهذا يكشف عن أنّ المغيّى ليس سنخ الحكم من أيّ علّة تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة، سواء كانت مذكورة أولا. انتهى.

والحقّ عدم ورود الإشكال على ما حقّقه أوّلاً بعد تسليم وضع الهيئة لحقيقة الطلب، واستعمالها فيها، أمّا على ما حرّرناه فلأنّ المفهوم فيها لا يتوقّف على العلّيّة المنحصرة، كما قيل في الشرطيّة، بل على تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاصّ إلى غاية، فكأنّه قال: «حقيقة وجوب الجلوس تكون إلى الزوال»، فحينئذٍ يكون الوجوب بعد الزوال مناقضاً له. والعرف يفهم المفهوم بعد ثبوت كون الغاية للحكم، وثبوت أنّ الهيئة ظاهرة في حقيقة الطلب من غير توجّه إلى علّة الحكم، فضلاً عن انحصارها، ولو فرض توجّهه إليها كشف من هذا الظهور المتّبع انحصارَها.

وأمّا على ما قرّر في الطبعة الأخيرة؛ فلأنّ الظاهرَ من قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال» رجوعُ الغاية إلى المادّة، ولعلّ عدم فهم المخالفة لذلك، وإلاّ فلا نسلّم عدم ذلك بعد تسليم رجوع الغاية إلى الحكم، وكون المغيّى حقيقته.

هذا، لكن مرّ الإشكال في كون الهيئة موضوعة لكلّيّ الطلب ومستعملة

فيه في محلّه[١]. إلاّ أنّه مع جزئيّة معنى الهيئة لا يبعد دعوى المفهوم؛ لمساعدة العرف عليه.

**ويمكن أن يقال:** إنّ الهيئة وإن وضعت لإيقاع البعث، ولا يكون إلاّ جزئيّاً حقيقيّاً، لكن لمّا كانت آلة محضة للبعث والإغراء لاينتزع منه العرف إلاّ نفس الوجوب من غير توجّه إلى الجزئيّة والكُلّيّة، فيفهم من قوله: «اجلس إلى الزوال» وجوبه إلى هذا الحدّ، من غير توجّه إلى أنّ إيقاع الوجوب لايكون إلاّ جزئيّاً، فحينئذٍ يفهم من القضيّة المغيّاة انتفاء سنخ الحكم بعد الغاية. هذا بحسب الثبوت.

وأمّا كون الغاية للموضوع أو الحكم أو المتعلّق إثباتاً، فهو مختلف بحسب المقامات والتراكيب ومناسبة الغايات لها.

## المقام الثاني

## في أنّ الغاية داخلة في المغيّى أولا؟

ومحطّ البحث هاهنا هو ما إذا كان مدخول «إلى» و «حتّى» ـ مثلاً ـ شيئاً ذا أجزاء أو امتداد، كالكوفة في مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة»، و المرفق في قوله: ﴿وَ أَيْدِيَكُمْ إلى الْمَرافِقِ﴾[٢] بناءً على كون المِرفَق محلّ رَفْق العظمين ممّا له امتداد، فيقع البحث في أنّ الغاية داخلة، أولا.

---

(١) وذلك في صفحة: ٢٤٣ ومابعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) المائدة: ٦.

وأمّا البحث العقليّ عن أنّ غايات الأجسام داخلة فيها، أولا، وابتناء الكلام على امتناع الجزء الذي لا يتجزّأ وعدمه(١)، فهو بمعزل عن البحث الأُصوليّ.

كما أنّه لو كان المدخول لهما غير قابل للتجزئة والامتداد كالفصل المشترك، فلا ينتج البحث النتيجة المطلوبة، لكن تعميمه بالنسبة إلى مطلق مدخولهما ممّا لا مانع منه، وإن لم تترتّب الثمرة إلاّ على بعض التقادير، كما في كثير من المسائل الأصوليّة.

ثمّ إنّ النزاع يجري في غاية الحكم كما يجري في غاية الموضوع والمتعلَّق، فيقال: إنّ وجوب الصوم في قوله: «صم إلى الليل» هل ينقطع بانتهاء اليوم، أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل، أو إلى انقضائه؟ فلا يختصّ النزاع بغاية الموضوع.

ولا يخفى أنّ النزاع مختصّ بما دلّ على الغاية، كقوله: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾، وقوله ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلى اللَّيْلِ**﴾(٢)، فيخرج مثل: «أكلت السمكة حتّى رأسها»، و «قدِم الحاجّ حتّى المُشاة»، ممّا لم تستعمل الكلمة في الغاية، وتكون عاطفة.

فما في مقالات بعض المحقّقين من ظهور دخول مدخول «حتّى» في

---

(١) درر الفوائد ١: ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) البقرة: ١٨٧.

المغيّى في مثل: «أكلت السمكة حتّى رأسها»[1] خلط بين العاطفة والخافضة.

وكيف كان قد فصّل شيخنا العلاّمة ـ أعلى الله مقامه ـ بين كون الغاية قيداً للفعل، كقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة»، فاختار دخولها فيه، وبين كونها غاية للحكم، فاختار عدمه[2].

والظاهر عدم الدخول مطلقاً؛ ضرورة أنّه إذا قال: «سر من البصرة إلى الكوفة»، وكانت الكوفة اسماً للمحصور بجدار، فسار إلى جدارها، ولم يدخل فيها، يصدق أنّه أتى بالمأمور به، فإذا أخبر «بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس» لا يفهم منه إلاّ انتهاؤه إليها، لا قراءتها.

والظاهر أنّه كذلك في «حتّى» المستعملة في انتهاء الغاية، فإذا قلت: «نمت البارحة حتّى الصباح» بالجرّ لايفهم منه إلاّ ما فهم من «نمت البارحة إلى الصباح»، كما هو كذلك في قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ..﴾ إلخ.

نعم استعمالها في غير الغاية كثير، ولعلّه صار منشأ للاشتباه؛ حتّى ادّعى بعضهم فيها الإجماع على الدخول.

---

(١) مقالات الأصول ١: ١٤٣/سطر ١٧.

(٢) درر الفوائد ١: ١٧٤.

# الفصل الرابع

# في مفهوم الاستثناء

ولاينبغي الإشكال في أنّ الاستثناء من النفي يفيد الإثبات، وبالعكس، فقوله: «ما جاءني أحد إلاّ زيداً» يدلّ على مجيء زيد.

وحُكي[1] عن أبي حنيفة عدم الدلالة، واحتجّ بمثل قوله: **(لاصلاة إلاّ بطهور)**[2]، فإنّه على تقدير الدلالة يلزم أن تكون الصلاة المقرونة بها مع فقْد شرائطها صلاةً تامّة.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ ضرورة أنّ مثل قوله: **(لاصلاة إلاّ بطهور)**، و **(لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب)**[3]، كان في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة

---

(١) مطارح الأنظار: ١٨٧/ سطر ٢٥.

(٢) التهذيب ١: ٤٩ ـ ٥٠/٨٣ باب ٣ في آداب الأحداث الموجبة للطهارات، الوسائل ١: ١/٢٥٦ و٦ باب ١ من أبواب الوضوء.

(٣) عوالي اللئالي ٣: ٦٥/٨٢، مستدرك الوسائل ١: ٥/٢٧٤ و ٨ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة.

بالطهارة، وأنّ فاتحة الكتاب جزؤها، لا بصدد الإخبار عن العقد السلبيّ والإيجابيّ، وفي مثله لا مفهوم للاستثناء. فمعنى قوله: **(لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب)** أنّها جزؤها، ولا تكون الصلاة بدونها صلاة، لا أنّها تمام الصلاة، أو إذا اشتملت عليها لا يضرّها شيء، وأين هذا من مثل: «جاءني القوم إلاّ زيداً»؟!

ثمّ استدلّ المدّعي لاختصاص الحكم بالمستثنى منه، وكون الاستثناء من النفي إثباتاً، وبالعكس، بقبول رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ إسلام من قال: «لا إله إلاّ اللّه»، ولولا دلالته على إثبات الألوهيّة للّه ـ تعالى ـ لما كان مفيداً للاعتراف بوجود الباري(١).

**ويمكن أن يقال:** إنّ عَبَدة الأوثان في زمانه كانوا معتقدين باللّه تعالى، لكن جعلوا الأوثان وسائط له، وكانوا يعبدونها لتقرّبهم إلى اللّه تعالى، فقبول كلمة التوحيد إنّما هو لأجل نفي الآلهة ـ أي المعبودين ـ لا إثبات وجود الباري تعالى، فإنّه كان مفروغاً عنه.

وبهذا يُجاب عن الإشكال المعروف في كلمة التوحيد.

وأمّا الأجوبة الدقيقة الفلسفيّة وإن كانت صحيحة، لكنّها بعيدة عن أذهان العامّة، فابتناءُ قبوله على تلك الدقائق التي قصُرتْ أفهام الناس عنها مقطوعُ العدم.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٨٧/سطر ٢٩ ـ ٣٠.

# المقصد الرابع

# في العام و الخاص

# تمهيد

وقبل الخوض في المقصود لابأس بذكر أمور:

## الأمر الأوّل
## فيما تحكي عنه أسماء الطبائع

لا ينبغي صرف الوقت في تعاريفهما، والنقض والإبرام فيها، لكن ينبغي التنبيه لشيء يتّضح من خلاله تعريف العامّ:

وهو أنّه لا إشكال في أنّ الألفاظ الموضوعة للطبائع بلاشرط كأسماء الأجناس، و غيرها لاتكون حاكية إلاّ عن نفس الطبائع الموضوعة لها، فالإنسان لايدلّ إلاّ على الطبيعة بلاشرط، و خصوصيّات المصاديق لاتكون محكيّة به، و اتّحاد الإنسان خارجاً مع الأفراد لايقتضي حكايتها؛ لأنّ مقام الدلالة التابعة للوضع غير مقام الاتّحاد خارجاً.

وكذا نفس الطبيعة لايمكن أن تكون مرآة و كاشفة عن الأفراد، سواء

كان التشخُّص بالوجود والعوارضُ أماراته، أو بالعوارض؛ ضرورة أنّ نفس الطبيعة تخالف الوجودَ والتشخُّصَ و سائرَ [عوارضها] خارجاً أوذهناً، ولايمكن كاشفيّة الشيء عمّا يخالفه، فالماهيّة لاتكون مرآة للوجود الخارجيّ والعوارض الحافّة به.

**فحينئذٍ نقول:** إنّ العموم والشمول إنّما يستفاد من دوالّ أُخر؛ مثل: الكلّ، والجميع، والجمع المحلّى ممّا وضعت للكثرات، أو تستفاد الكثرة منه بجهة أُخرى، فإذا أُضيفت هذه المذكورات إلى الطبائع تستفاد كثرتها بتعدّد الدالّ و المدلول. فقوله: «كلّ إنسان حيوان» يدلّ على أنّ كلّ مصداق من الإنسانِ حيوانٌ، لكن الإنسان لايدلّ إلاّ على نفس الطبيعة من غير أن يكون لفظُهُ حاكياً عن الأفراد، أو الطبيعةُ المحكيّة به مرآةً لها، و كلمة «كلّ» تدلّ على الكثرة، و إضافتها إلى الإنسان تدلّ على أنّ الكثرة كثرة الإنسان، و هي الأفراد بالحمل الشائع.

فما اشتهر في الألسن من أنّ الطبيعة في العامّ تكون حاكية عن الأفراد[1]، ليس على ما ينبغي؛ لأنّ العموم مستفاد من كلمة «كلّ» و«جميع» وغيرهما، فهي ألفاظ العموم، و بإضافتها إلى مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفيّة التي ذكرناها.

وعلى هذا يصحّ أن يُعرَّف العامّ: بمادلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

---

(١) الكفاية ١: ٣٣٤، فوائد الأصول ١: ٥١٥، مقالات الأصول ١: ١٤٧/ سطر ٧ ـ ١٠.

و أمّا تعريفه: بأنّه مادلّ على شمولِ مفهومٍ لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه[١]، فلايخلو من مسامحة؛ ضرورة أنّ الكلّ لايدلّ على شمول الإنسان لجميع أفراده، و الأمر سهل.

## الأمر الثاني
## في الفرق بين المطلق و العام

صرّح شيخنا العلاّمة[٢] و بعض الأعاظم[٣]: بأنّ العموم قد يستفاد من دليل لفظيّ كلفظة «كلّ»، و قد يستفاد من مقدّمات الحكمة، و المقصود بالبحث في العامّ و الخاصّ هو الأوّل، و المتكفّل للثاني هو مبحث المطلق و المقيّد.

و **محصّله**: أنّ العامّ على قسمين: قسم يسمّى عامّاً، و في مقابله الخاصّ و يبحث عنه في هذا الباب، و قسم يسمّى مطلقاً، و مقابله المقيّد، و يبحث عنه في باب المطلق و المقيّد.

و هذا بمكان من الغرابة؛ ضرورة أنّ المطلق و المقيّد عنوانان غير مربوطين بالعامّ و الخاصّ؛ لأنّ العامّ هو ما عرفت، و أمّا المطلق فبعد جريان مقدّمات الحكمة لايدلّ على العموم و الأفراد بوجه، بل بعد تماميّة المقدّمات

(١) الكفاية ١: ٣٣٢.

(٢) درر الفوائد ١: ١٧٨.

(٣) فوائد الأصول ١: ٥١١.

يستكشف بأنّ نفس الطبيعة بلاقيد تمام الموضوع للحكم، فموضوع الحكم في العامّ هو أفراد الطبيعة، و في المطلق هو نفسها بلاقيد، و لم تكن الأفرادُ ـ بماهي ـ موضوعاً له.

فـ ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[1] دلّ على وجوب الوفاء بكلّ مصداق من مصاديق العقد، و ﴿**أَحَلَّ اللّهُ البَيعَ**﴾[2] بناءً على الإطلاق، و تماميّة المقدّمات، يُثبت النفوذ والحلّيّة لنفس طبيعة البيع من غير أن يكون للموضوع كثرة، و إنّما يثبت نفوذ البيع الخارجيّ لأجل تحقّق الطبيعة التي هي موضوع الحكم به. وسيأتي مزيد بيان لذلك.

## الأمر الثالث
## في عدم احتياج العامّ إلى مقدّمات الحكمة

**قد يقال**: إنّ العامّ لايدلّ على العموم إلاّ بعد جريان مقدّمات الحكمة؛ لأنّ الطبيعة المدخولة لألفاظ العموم موضوعة للمهملة غير الآبية للإطلاق والتقييد، و ألفاظ العموم تستغرق مدخولها، إن مطلقاً فمطلق، و إن مقيّداً فكذلك ، فهي تابعة له، و مع احتمال القيد لارافع له إلاّ مقدّمات الحكمة[3].

---

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الكفاية ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

**والتحقيق خلافه:**

**أمّا أوّلاً:** فلأنّ موضوع الإطلاق هو الطبيعة، و مع جريان المقدّمات يستكشف أنّ موضوع الحكم نفس الطبيعة بلا دخالة شيء آخر، بخلاف العامّ فإنّ موضوع الحكم فيه أفراد الطبيعة، لانفسها. فموضوع وجوب الوفاء في قوله: ﴿**أوفُوا بِالعُقودِ**﴾[1] أفرادها، و جريان المقدّمات إنّما هو بعد تعلّق الحكم، و هو متعلّق بالأفراد بعد دلالة الألفاظ على استغراق المدخول، فهي دالّة عليه جرت المقدّمات أم لا. نعم جريان المقدّمات يفيد بالنسبة إلى حالات الأفراد.

**وإن شئت قلت:** إنّ ألفاظ العموم مثل: «كلّ»، و «جميع» موضوعة للكثرة لغةً، و إضافتها إلى الطبيعة تفيد الاستغراق، و تعلّق الحكم متأخّر عنه، و جريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

**وأمّا ثانياً:** فلأنّ المتكلّم في العموم متعرّض لمصاديق الطبيعة، و معه لامعنى لعدم كونه في مقام بيان تمام الأفراد، بخلاف باب الإطلاق؛ لإمكان أن لايكون المتكلّم فيه بصدد بيان حكم الطبيعة، بل يكون بصدد بيان حكم آخر، فلا بدّ من جريان المقدّمات.

**و بالجملة:** دخول ألفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدلّ على استغراق أفرادها.

---

(١) المائدة: ١.

و **يشهد لما ذكر**: قضاء العرف به. و أنت إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه و فنون المحاورات، لم تجد مورداً توقّف العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان، كماترى في المطلقات إلى ماشاء اللّه.

ولعلّ هذه الشبهة نشأت من الخلط بين المطلق و العامّ.

والعجب ممّن يرى أنّ الإطلاق بعد جريان المقدّمات يفيد العموم، ومعه ذهب إلى لزوم جريانها في العموم، مع أنّ لازمه لَغويّة الإتيان بألفاظ العموم.

## الأمر الرابع
## في أقسام العموم

ينقسم العموم إلى: الاستغراقيّ، و المجموعيّ، و البدليّ؛ لأنّ اللفظ الدالّ على العموم إن دلّ على مصاديق الطبيعة عرضاً بلا اعتبار الاجتماع بينها مثل: «كلّ»، و «جميع»، و «تمام»، و أشباهها يكون العامّ استغراقيّاً، فـ «كلّ عالم» دالّ بالدوالّ الثلاثة على أفراد طبيعة العالم من غير اعتبار اجتماعها و صيرورتها موضوعاً واحداً، مع كون شموله لها عرضيّاً.

فإذا اعتبرت الوحدة و الاجتماع في الأفراد؛ بحيث عرضتها الوحدة الاعتباريّة، و صارت الأفراد بمنزلة الأجزاء، كان العامّ مجموعيّاً. ولايبعد أن يكون لفظ المجموع مفيداً له عرفاً، و لذا اختصّ هذا اللفظ ارتكازاً به، فلفظ

«مجموع العلماء» يشمل الأفراد مع صيرورتها واحدة اعتباراً.

وإذا دلّ اللفظ على الأفراد لافي عرض واحد يكون بدليّاً؛ مثل «أيّ» الاستفهاميّة، كقوله: ﴿فَأيَّ آياتِ اللّهِ تُنكِرون﴾[1]، و قوله: ﴿أيُّكُم يَأتِيني بِعَرشِها﴾[2]. و قد يكون البدليّ في غير الاستفهاميّة، مثل: «زكّ مالك من أيّ مصداق شئت»، و «اذهب من أيّ طريق أردت»، فإنّها تدلّ بالدلالة الوضعيّة على العموم البدليّ.

و لايخفى أنّ تلك الأقسام مخصوصة بالعموم، و أمّا الإطلاق فلاتأتي فيه، و مقدّمات الحكمة لاتُثبت في موردٍ أحدَها.

و قد خلط كثير من الأعاظم هاهنا أيضاً، و توهّموا جريان التقسيم في المطلقات.

قال المحقّق الخراسانيّ في باب المطلق و المقيّد: إنّ قضيّة مقدّمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنّها تارةً يكون حملها على العموم البدليّ، و أُخرى على العموم الاستيعابي[3].

و على منواله نسج غيره، كصاحب المقالات[4] حيث قال: إنّما الامتياز بين البدليّ و غيره بلحاظ خصوصيّة مدخوله من كونه نكرة أوجنساً، فإنّ في النكارة اعتبرت جهة البدليّة دون الجنس. انتهى.

---

(١) غافر: ٨١.

(٢) النمل: ٣٨.

(٣) الكفاية ١: ٣٩٥.

(٤) مقالات الأُصول ١: ١٤٥ ـ ١٤٦.

ولايخفى أنّ النكرة تدلّ بمادّتها على نفس الطبيعة بلاشرط، و تنوين التنكير الداخل عليها يدلّ على الوحدة، فـ «رجل» يدلّ ـ بتعدّد الدالّ ـ على واحد غير معيّن من الطبيعة، ولاتكون فيه دلالة على البدليّة بلاريب، و إنّما يحكم العقل بتخيير المكلّف في الإتيان بأيّ فرد شاء في مورد التكاليف.

فقوله: «أعتق رقبة» يدلّ بعد تماميّة المقدّمات على وجوب عتق رقبة واحدة من غير دلالة على التبادل، والتخيير فيه عقليّ، بخلاف قوله: «أعتق أيّة رقبة شئت»، فإنّ التخيير فيه شرعيّ مستفاد من اللفظ.

و قد عرفت فيما تقدّم حال الجنس في سياق الإثبات بعد تماميّة المقدّمات، و أنّها أجنبيّة عن إفادة العموم.

**وبالجملة:** لايستفاد من المقدّمات إلّاكون ما جُعل موضوعاً بنفسه تمامَه بلا دخالة شيء آخر، و هذا معنىً واحد في جميع الموارد. نعم حكم العقل والعقلاء فيها مختلف، و هو غير دلالة اللفظ.

## تنبيه: في سبق هذا التقسيم على تعلّق الحكم:

قد ظهر ممّا ذكرنا من دلالة بعض الألفاظ على العامّ الاستغراقيّ، أو المجموعيّ أو البدليّ أنّ هذا التقسيم إنّما هو قبل تعلُّق الحكم، فإنّ الدلالات اللفظيّة لاتتوقّف على تعلُّق الأحكام بالموضوعات، فـ «كلّ» و «جميع» يدلّان على استغراق أفراد مدخولهما قبل تعلُّق الحكم، و كذا لفظ «المجموع»

و «أيّ» دالآن على ماذكرناه قبله.

ولهـذا لايتـوقّف أحـد من أهـل المحـاورة في دلالة: «أكـرم كلّ عـالم» على الاستغراق مع عدم القرينة، بل يفـهمون ذلك لأجل التبادر، وكذا الحال في قـوله: «أعـتق أيّة رقـبة شئت» في دلالتـه على العامّ البـدليّ، بل لايبـعـد ذلك في لفظ «المجمـوع» على العامّ المجموعـيّ. فلايكون هذا التقسـيم بلحاظ تعلُّق الحكم.

بل لايُعـقل ذلك مع قطـع النظر عـمّـا ذكـرنا؛ ضـرورة أنّ الحـكم تابع لموضوعه، و لايُعقل تعلُّق الحكم الوحدانيّ بالموضوعات الكثيرة المأخوذة بنحو الاسـتغـراق، كذا لايعـقل تعلُّق الحكم الاسـتغـراقيّ بالموضـوع المأخوذ بنحـو الوحـدة، والإهمـالُ الثبـوتيّ في مـوضـوع الحكم لايعـقل. فمـا ادّعى المحـقّق الخراسانيّ(١)، و تبعه عليه بعضهم(٢)، ممّا لايمكن تصديقه.

## الأمر الخامس

# في خروج بعض الألفاظ عن العموم

عـدّ النكـرة و اسم الجنس في سيـاق النـفي أو النهي من ألفـاظ العـمـوم وضـعاً، ممّا لامـجال له، فـإنّ اسم الجنس مـوضوع لنفس الطبيـعة بلاشـرط، وتنوين التنكـير لتـقـيـيدهـا بقيـد الوحـدة الغيـر المعـيّنة، لكن بالمعنى الحـرفيّ

---

(١) الكفاية ١: ٣٣٢ و ٣٩٥.

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ١: ٣٩٥.

لا الاسميّ، وألفاظ النفي و النهي وُضعت لنفي مدخولها، أو الزجر عنه، فلادلالة فيها على نفي الأفراد، ولاوضع على حدة للمركّب، فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلى مقدّمات الحكمة. فلافرق بين: «أعتق رقبة» و «لاتعتق رقبة» في أنّ الماهيّة متعلّقة للحكم، و في عدم الدلالة على الأفراد، وفي الاحتياج إلى المقدّمات.

نعم، بعد تماميّتها قد تكون نتيجتها في النفي والإثبات مختلفة عرفاً؛ لما تقدّم من حكمه بأنّ المهملة توجد بوجودِ فردٍما، و تنعدم بعدم جميع الأفراد، و إن كان حكم العقل البرهانيّ على خلافه.

و ما ذكرنا من الاحتياج إلى المقدّمات يجري في المفرد المُحلّى باللام؛ لعدم استفادة العموم منه، بخلاف الجمع المُحلّى الظاهر في العموم الاستغراقيّ.

ولعلّ الاستغراق فيه يُستفاد من تعريف الجمع، لامن اللام، ولا من نفس الجمع، ولهذا لايُستفاد من المفرد المُحلّى، ولامن الجمع الغير المُحلّى. ووجه استفادته من تعريفه ـ على ما قيل(١) ـ: أنّ أقصى مراتب الجمع معيّن معرَّف، و أمّا غيره فلا تعيين فيه حتّى أدنى المراتب.

وكيف كان فلا مجال للتشكيك في دلالته على العموم، فلايحتاج إلى مقدّمات الحكمة، فالميزان في الاحتياج إليها وعدمه دلالة اللفظ على العموم الأفراديّ وعدمها.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٤٤.

# الفصل الأول

# في حجية العام المخصص في الباقي

لاشبهة في حجّيّة العامّ المخصَّص في الباقي متّصلاً كان المخصِّص أومنفصلاً، لدى العقلاء.

والقولُ بإجماله لتعدُّد المجازات، وعدم ترجيحٍ لتعيُّن الباقي[1] ساقطٌ؛ لأنّ المجاز كما عرفت في محلّه[2] ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل يكون استعماله فيما وضع له، و تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازيّ ادّعاءً، سواء في ذلك الاستعارة و غيرها.

**فحينئذٍ نقول:** إنّ العامّ المخصَّص لايجوز أن يكون من قبيل المجاز؛ ضرورة عدم ادّعاء و تأوُّل فيه، فليس في قوله: ﴿**أوفُوا**

---

(١) نقله في مطارح الأنظار: ١٩٢/سطر ٢١ ـ ٢٢.

(٢) وذلك في صفحة: ١٠٤ ـ ١٠٥ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

**بِالعُقُودِ﴾**[1] ادّعـاء كون جـميع العـقود هي العـقود التي لم تخـرج من تحتـه، ولافي **﴿أحَلَّ اللّهُ البَيعَ﴾**[2] في المطلق الوارد عليـه التقيـيد ذلك، كـما تكون تلك الدعوى في قوله:

جدّدت يومَ الأربعينَ عَزائي          والنَّوحُ نَوحي والبُكاءُ بُكائي

حيث ادّعى أنّ حـقيقة الـنوح و البكاء هي نوحه و بكاؤه، وليس غيـرهما نوحاً و بكاء.

فلا محالة أنّ مـثل: «أكرم العلماء» و **﴿أوفُوا بِالعُقُودِ﴾** استُعـملت جميع ألفاظهمـا فيما وضعت له، لـكن البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخـصيص لداعي الانبعـاث، بل إنّما إنشاؤه كُلّيـاً و قانونيّاً بداعي الانبـعاث إلى غـيـر مـورد التـخـصـيص، والجـعل الكـلّيّ إنّمـا هو بداعٍ آخـر. فـالإرادة الاستعـماليّة في مقابل الجـدّيّة هي بالنسبة إلى الحكم، فإنّه قـد يكون إنشائيّاً، و قد يكون جدّيّاً لغرض الانبعاث.

فـ **﴿أوفُـوا بِالعُـقُـودِ﴾** إنشـاء البـعث على جـمـيع العـقـود، و هو حـجّـة مالم تدفـعها حجّـة أقوى منها، فـإذا ورد مخصّص يكشف عن عـدم مطابقة الجدّ للاستعـمال في مورده، و لاترفع اليـد عن العامّ في غـير مـورده؛ لظهور الكلام وعـدم انثـلامـه بورود المخـصّص، وأصـالة الجـدّ التي هي من الأصـول العقلائيّة حجّة في غير ما قامت الحجّة على خلافه.

---

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

**إن قلت:** لازم تعلّق البعث الجدّيّ ببعض الأفراد، والبعث الإنشائيّ بالآخر، أن يكون الواحد صادراً عن داعيين، و إنشاء البعث بالنحو الكلّيّ أمرٌ واحد لايمكن صدوره عن داعيين بلاجهة جامعة.

**قلت:** ـ مُضافاً إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير في مثل المقام، و إلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ الدواعي المختلفة قد تجتمع على فعل واحد ـ إنّ الدواعي ليست علّة فاعليّة لشيء، بل الدواعي غايات لصدور الأفعال، وكون الغايات عللَ فاعليّة الفاعل ليس معناه أنّها مصدر فاعليّته؛ بحيث تكون علّة فاعليّة لها، كمالايخفى.

و بما ذكرنا في بيان المراد من الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، يدفع إشكال بعض الأعاظم؛ حيث يظهر من تقريرات بحثه: توهُّم أنّ مراد القوم من الإرادة الاستعماليّة و الجدّيّة هو بالنسبة إلى لفظ العامّ، و أنّ المراد الاستعماليّ منه جميع العلماء والجدّيّ بعضهم.

**فأوردَ عليهم:** بأنّ حقيقة الاستعمال ليس إلاّ إلقاء المعنى بلفظه، والألفاظ مغفول عنها حينَهُ؛ لأنّها قنطرة و مرآة إلى المعاني، و ليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعيّ، فالمستعمِل إن أراد المعنى الواقعيّ فهو، وإلاّ كان هازلاً[1].

**و قد عرفت:** أنّ الاستعماليّة والجدّيّة إنّماهي بالنسبة إلى الحكم، فما ذكره أجنبيّ عن مقصودهم.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٥١٧.

ثمّ إنّ صاحب المقالات أجاب عن الإشكال: بأنّ دلالة العامّ و إن كانت واحدة، لكن هذه الدلالة الواحدة إذا كانت حاكية عن مصاديق مُتعدِّدة، فلاشبهة في أنّ هذه الحكاية بملاحظة تعدُّد مَحكيِّها بمنزلة حكايات متعدّدة؛ نظراً إلى أنّ شأن الحكاية والمرآة جذب لون مَحكيِّها، فمع تعدُّده كانت الحكاية مُتعدِّدة. فحينئذٍ مجرّد رفع اليد عن حجيّة الحكاية المزبورة بالنسبة إلى فرد لايوجب رفع اليد عن حجيّة الأعلى.

وأيّد كلامه بالمخصِّص المتّصل، بدعوى: أنّ الظهور في الباقي مستند إلى وضعه الأوّل، غاية الأمر تمنع القرينة من إفادة الوضع لأعلى المراتب من الظهور، فيبقى اقتضاؤه للمرتبة الأُخرى دونها بحاله[1].

ولايخفى مافيه؛ لأنّ حديث جذب الألفاظ لون محكيِّها أشبه بالخطابة والشعر؛ ضرورة أنّ الألفاظ لاتنقلب عمّاهي عليه، و توهُّم ركاكة بعضها ناشٍ من الخلط بين الحاكي و المحكيّ، فإنّ الركاكة للمحكيّ، و الألفاظ آلة الانتقال إليها، فتعدُّد المحكيّ لايوجب تعدُّد الحكاية بعد كون الحاكي عنواناً واحداً، فلفظ العامّ بعنوان واحد و حكاية واحدة يحكي عن الكثير، فإذا عُلم أنّ اللفظ لم يستعمل في معناه بدليل منفصل لم تبقَ حكاية بالنسبة إلى غيره.

و ما ذكره في المخصِّص المتّصل من مراتب الظهور ممنوع؛ ضرورة أنّ كلّ لفظ في المخصِّص المتّصل مستعمل في معناه، و أنّ إفادة المحدوديّة إنّماهي

---

(١) مقالات الأصول ١: ١٤٨/سطر ١٥ ـ ١٩.

لأجل القيود، والإخراج بالاستثناء، فلفظ «كلّ» موضوع لاستغراق مدخوله، فإذا كان مدخوله «العلماء إلاّ الفُسّاق» يستغرقه من غير أن يكون الاستثناء مانعاً عن ظهوره؛ لعدم ظهوره إلاّ في استغراق المدخول؛ أيّ شيء كان. ولو منع القيد أوالاستثناء عن ظهوره صار مُجملاً؛ لعدم مراتب للظهور، وهو واضح، تدبّر.

# الفصل الثاني

# في تخصيص العام بالمجمل

إذا خُصِّص العامّ بمجمل متّصل يسري إجماله إليه، من غير فرقٍ بين المُجمل مفهوماً و غيره، و لابين الدائر بين المتباينين و غيره؛ لأنّ الحكم في العامّ الذي استثني منه متعلّق بموضوع وحدانيّ عرفاً، ويكون حال المستثنى منه و المستثنى حالَ المقيَّد و الموصوف، فكما أنّ الموضوع في قوله: «أكرم العالم العادل» هو الموصوف بما هو كذلك، فكذلك في قوله: «أكرم العلماء إلاّ الفُسّاق منهم»، و لهذا لاينقدح التعارض ـ حتّى البدويّ منه ـ بين المستثنى و المستثنى منه كما ينقدح في المنفصل منه.

فإذا كان الموضوع عنواناً واحداً يكون التمسُّك به في الشُّبُهات الموضوعيّة أوالمفهوميّة للمستثنى كالتمسُّك فيهما لنفسه، بل هو هو، فكما

لايجوز التمسُّك بقوله: «لاتكرم الفسّاق» مع الإجمال بالنسبة إلى مورده، كذلك لايجوز في العامّ المستثنى منه بلافرق بينهما.

و أمّا إذا خُصِّص به مُنفصلاً، فمع التردُّد بين المتباينين يسري الإجمال إليه حكماً؛ بمعنى عدم جواز التمسُّك به في واحد منهما، و إن كان العامّ حجّة في واحد معيّن واقعاً، و لازمه إعمال قواعد العلم الإجماليّ.

و أمّا إذا كان الخاصّ مجملاً مفهوماً مُردَّداً بين الأقلّ والأكثر فلايسري، ويتمسّك به؛ وذلك لأنّ الخاصّ المجمل ليس بحجّة في مورد الإجمال، فلاترفع اليدعن الحجّة بماليس بحجّة، ولايصير العامّ مُعنوناً بعنوان الخاصّ في المنفصلات.

نعم، لوكان الخاصّ بلسان الحكومة على نحو التفسير والشرح ـ كما في بعض أنحاء الحكومات ـ فسرايةُ إجماله إليه و صيرورة العامّ مُعنوناً غيرُ بعيدة. والمسألة محلّ إشكال.

و أمّا ما أفاده شيخنا العلاّمة أعلى اللّه مقامه ـ من إمكان أن يقال: إنّه بعد ما صارت عادة المتكلّم على ذكر المخصِّص منفصلاً، فحال المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره[1] ـ فمقتضاه عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص، لاسراية الإجمال؛ لأنّ ظهور العامّ لاينثلم لأجل جريان تلك العادة. كما أنّ الأصل العقلائيّ بتطابق الاستعمال والجدّ حجّة بعد الفحص عن المخصِّص، وعدم العثور إلاّ على المجمل منه.

---

(١) درر الفوائد ١: ١٨٣.

**والحاصل**: أنّ مسألة عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص غير مسألة سراية الإجمال، والعادة المذكورة موجبة لعدم جوازه قبله، لاسرايةِ الإجمال. و هو ـ قدّس سرّه ـ قد رجع عمّا أفاده في كتابه هذا في الشبهة المفهوميّة[1].

وأمّا الاشتباه المصداقيّ بالشبهة الخارجيّة فقد يقال بجواز التمسُّك به مع انفصال المخصّص.

ولايخفى أنّ محطّ البحث في المقام هو تخصيص العامّ، لاتقييد المطلق، و قد سبق الفرق بينهما.

وقد خلط بينهما بعضهم في المقام أيضاً، وقال[2]: إنّ تمام الموضوع في العامّ قبل التخصيص هو طبيعة «العالم»، و إذا ورد المخصِّص يكشف أنّ «العالم» بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو «العادل»، فيكون الموضوع ـ واقعاً ـ هو «العالم العادل»، فالتمسّك في الشبهة المصداقيّة للخاصّ يرجع إلى التمسُّك فيها لنفس العامّ من غير فرق بين القضايا الحقيقيّة و غيرها. انتهى.

و قد عرفت: أنّ الحكم في المطلق و المقيّد ماذكره، و أمّا الحكم في العامّ فعلى أفراد مدخول أداته، لاعلى عنوان الطبيعة، والمخصِّص مُخرج لطائفة من أفراد العامّ، كأفراد الفُسّاق منهم.

و ماصرّح به كراراً ـ بأنّ الحكم في القضايا الحقيقيّة على العنوان بما أنّه

(١) درر الفوائد ١: ١٨٣ هامش ١.

(٢) فوائد الأُصول ١: ٥٢٥.

مرآة لما ينطبق عليه، ولم يتعرّض للأفراد[١] ـ غير تامّ؛ لأنّ العنوان لايمكن أن يكون مرآة للخصوصيّات الفرديّة. مع أنّ لازم ماذكر أن تكون الأفراد موضوعاً للحكم؛ لأنّ المحكوم عليه المرئيّ لاالمرآة.

**والتحقيق**: أنّ العنوان لم يكن مرآة إلاّ لنفس الطبيعة الموضوع لها، وأداة العموم تفيد أفرادها، والقضيّة الحقيقيّة متعرّضة للأفراد.

فإذا تمحّض محطّ البحث نقول: عمدة استدلال القائل بجواز التمسُّك هو: أنّ العامّ بعمومه شامل لكلّ فرد من الطبيعة و حجّة عليها، والفرد المشكوك فيه لايكون الخاصّ حجّة بالنسبة إليه؛ للشكّ في فرديّته، فمع القطع بفرديّته للعامّ والشكّ في فرديّته للخاصّ يكون رفع اليد عن العامّ الحجّة بغير حجّة.

**والجواب عنه**: أنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتمّ بعد مراحل: كتماميّة الظهور، و عدم الإجمال في المفهوم، و جريان أصالة الحقيقة، و غيرها، و منها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ، ولو بالأصل العقلائيّ.

فحينئذٍ إنّ ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أنّ إنشاءه في مورد التخصيص لايكون بنحو الجدّ، فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصِّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم المخصِّص و عدمِه، حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم العامّ المخصَّص، ومع هذه الشبهة

---

(١) فوائد الأصول ١: ١٧١، ٥٢٥.

لأصل لإحراز أحد الطرفين، فإنّها كالشبهة المصداقيّة لأصالة الجدّ بالنسبة إلى العامّ والخاصّ كليهما، و مجرّد كون الفرد معلوم العالميّة و داخلاً تحت العامّ، لايوجبان تماميّة الحجّة؛ لأنّ صِرف ظهور اللفظ و جريان أصالة الحقيقة، لايوجبان تماميّتها مالم تحرز أصالة الجدّ. ولهذا ترى أنّ كلام من كان عادته على الدُّعابة غير صالح للاحتجاج، لالعدم ظهور فيه، ولا لعدم جريان أصالة الحقيقة، بل مع القطع بهما لايكون حجّة؛لعدم جريان أصالة الجدّ، فرفع اليد عن العامّ ليس رفع اليد عن الحجّة بغير حجّة، بل لقصور الحجّيّة فيه.

ولعلّ كلام المحقّق الخراسانيّ[1] يرجع إلى ماذكرنا، وكذا كلام الشيخ الأعظم[2]، و إن فسّر كلامه بعض المحقّقين بمايرد عليه الإشكال؛ قال في مقالاته[3]: الذي ينبغي أن يقال: إنّ الحجّيّة بعد ما كانت منحصرة بالظهور التصديقيّ المبنيّ على كون المتكلّم في مقام الإفادة و الاستفادة، فإنّما يتحقّق هذا المعنى في فرض تعلّق قصد المتكلّم بإبراز مرامه باللفظ، و هو فرع التفات المتكلّم إلى ما تعلّق به مرامه، وإلاّ فمع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه فكيف يتعلّق قصده بلفظه و كشفه و إبرازه؟! و من المعلوم أنّ الشبهات الموضوعيّة طُرّاً من هذا القبيل.

---

(١) الكفاية ١: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) مطارح الأنظار: ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣) مقالات الأصول ١: ١٥١/سطر ٨ ـ ١٣.

ولقد أجاد شيخنا الأعظم فيمـا أفاد في وجه المنع بمثل هذا البيان. ومرجع هذا الوجـه إلى منع كون المولـى في مقـام إفادة المراد بالـنسبـة إلى ماكـان هو بنفسه مـشتبِهاً فيـه، فلا يكون الظهور ـ حينئذٍ ـ تصديقـيّاً؛ كي يكون واجداً لشرائط الحجّيّة. انتهى.

وأنت خبير بمافيه؛ فإنّ الحجّيّة وإن كانت منحصرة في الظاهر الذي صدر من المتكلّم لأجل الإفادة، ولابدّ له أن يكون متيقّناً بما تعلّق به مرامه، لكن في مقام جعل الكُبريات، لا في تشخيص صُغرياتها.

فالمتـكلّم بمثل: «كلّ نار حارّة» في مـقام الإخـبار لابدّ له من إحـراز كون كلّ فرد مـنها حارّاً ببـرهان أوغيـره، و أمّا تشـخيص كون شـيء ناراً، أوكون مـصداق كـذائيّ له صفـة كذائيّة، فليس مـتعلّـقاً بمرامـه، ولايكون في مقـام إبرازه. و كذا المتـكلّم بنحو: «أكرم كـلّ عالم» لابدّ له من تشـخيص أنّ كلّ فرد من العلـماء فيـه ملاك الحكم و إن اشـتبه عليـه الأفراد، ولو خـصَّص العامّ بمخـصِّص مـثل: «لا تكرم الفسّـاق» لابدّله من تشـخيـص كون مـلاكـه في عدول العلماء، و أمّـا كون فرد في الخارج عادلاً أولا، فليس داخـلاً في مرامه حتّى يكون بصدد إبرازه.

فلو صحّ ما ذكـره: من أنّ المولى لمّا لم يكن بصدد إفادة المراد بالنسبة إلى ماكان بنـفسه مشتبِهاً فيـه، فليس الظهور حجّة فـيه، فلا بدّ من التـزامه بعدم وجوب إكرام من اشتبـه عند المولى، و إن لم يكن كذلك لدى المكلّف، فمع علم المكلّف بأنّ زيداً عـالم عـادل، لابدّ من القول بـعدم وجـوب إكرامـه إذا

كان المتكلّم مشتبهاً فيه، و لاأظنّ بأحد التزامه.

و أمّا الشيخ الأعظم فيظهر من تقريراته: أنّ كلام المتكلّم بالعامّ غير صالح لرفع الشبهة الموضوعيّة التي هو بنفسه ـ أيضاً ـ قد يكون مثل العبد فيها، فالعامّ مرجع لرفع الشبهة الحكميّة لاالموضوعيّة[1].

وهو متين، ولايرجع إلى ما في المقالات. اللّهمّ إلاّ أن يرجع ما ذكره إلى ماذكرنا، كما قد يظهر من بعض كلماته فيما سيأتي[2]، و إغلاق البيان وسوء التعبير غير عزيزين في المقالات.

ثمّ إنّه ربّما يستدلّ لجواز التمسُّك بالعامّ بوجه آخر، و هو: أنّ العامّ بعمومه الأفراديّ يشمل كلّ فرد، و بإطلاقه الأحواليّ يعمّ كلّ حالة من حالات الموضوع، و منها مشكوكيّة الفسق، والذي كان الخاصّ حجّة فيه هو الأفراد المعلومة، و المشكوك فيها داخلة في إطلاقه[3].

وفيه: ـ مضافاً إلى مايرد على التقريب الأوّل ـ أنّ العامّ بعمومه وإطلاقه إن كان كفيلاً بالحكم الواقعيّ، فكيف يجتمع مع حكم الخاصّ في المشتبه إن كان فاسقاً؟! فلازمه أن يكون الفاسق محرّمَ الإكرام وواجبَهُ، مع أن قوله: «لاتكرم الفسّاق» شامل بإطلاقه لمشتبه الفسق ومعلومه، فلازمه اجتماع الحكمين في موضوع واحد بعنوان واحد.

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٣/سطر ٣ ـ ١٣.

(٢) وذلك في صفحة: ٢٥٧ من هذا الجزء.

(٣) درر الفوائد ١: ١٨٤/سطر ٥ ـ ١٠.

وإن كان كفيلاً بالحكم الواقعيّ و الظاهريّ، فلابدّ من أخذ الشكّ في الحكم في موضوعه؛ لأنّ أخذ الشكّ في الموضوع لايصحّح الحكم الظاهريّ، فكيف يمكن تكفُّل العامّ بجعلٍ واحد للحكم الواقعيّ على الموضوع الواقعيّ وللحكم الظاهريّ على مشتبه الحكم مع ترتّبهما؟!

كلّ ذلك مع الإغماض عن أنّ الإطلاق ليس بمعنى أخذ جميع العناوين والحالات في الموضوع، فإنّ ذلك معنى العموم.

فحينئذٍ كيف يمكن جعل الحكم الظاهريّ المتقوّم بأخذ الشكّ موضوعاً، و هل هذا إلاّ الجمع بين عدم لحاظ الشكّ موضوعاً ولحاظه كذلك؟!

## تتميم: في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص اللُّبّي:

مامرّ كان حال المخصِّصات اللفظيّة، و أمّا اللُّبية فيظهر حالها ممّامرّ، لكن بعد تمحيض المقام في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص اللبّيّ - و هي متقوّمة بخروج عنوان بالإجماع أوالعقل عن تحت حكم العامّ، و الشكّ في مصداقه - فلامحالة يكون الحكم الجدّيّ في العامّ على أفراد المخصَّص دون المخصِّص بالكسر، ومعه لامجال للتمسُّك بالعامّ لرفع الشبهة الموضوعيّة؛ لمامرّ.

ومنه يظهر النظر في كلام المحقّق الخراسانيّ، حيث فصّل بين اللُّبيّ الذي يكون كالمخصِّص المتّصل و غيره[1]، مع أنّ الفارق بين اللفظيّ و اللُّبيّ من

(١) الكفاية ١: ٣٤٣.

هذه الجهـة بلاوجه. و دعوى بناء العقلاء على التمسُّك [بالعامّ] في اللُّبيّات[١] عهدتها عليه.

كما يظهر النظر فيما يظهر من الشيخ الأعظم من التفصيل بين ما يوجب تنويع الموضوعين و تعدّدهما «كالعالم الفاسق» و «العالم الغير الفاسق» فلايجوز، و بين غيره، كما إذا لم يعتبر المتكلّم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ، و إن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لايريد إكرامه، فيجوز التمسُّك بالعامّ، و إحراز حال الفرد أيضاً[٢]. ثمّ فصّل بما لامزيد عليه في بيانه.

ولكن الذي يظهر من مجموع كلماته خروجه عن محطّ البحث، وورود في وادي الشكّ في أصل التخصيص، و محطّ الكلام في الشكّ في مصداق المخصِّص.

و **ربّما يوجّه كلامه**: بأنّ المخصِّص ربّما لايكون معنوناً بعنوان، بل يكون مخرِجاً لذوات الأفراد، لكن بحيثيّة تعليليّة و علّة سارية، فإذا شكّ في مصداقٍ أنّه محيّث بالحيثيّة التعليليّة يتمسّك بالعامّ.

**وفيه**: أنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة موضوع لها، فلايكون المخرَج هو الأفراد، بل العنوان، و معه لايجوز التمسُّك به.

و مع التسليم بخروج ذوات الأفراد يخرج الكلام عن الشبهة المصداقيّة

(١) الكفاية ١: ٣٤٥.

(٢) مطارح الأنظار: ١٩٤ - ١٩٥.

للمخصِّص، مع أنّ الكلام فيها.

و يظهـر النظر في كـلام بعض الأعـاظم؛ حـيث فـصّل بين اللُّبِّيّـات التي توجب تقيـيد مـوضوع الحكم و تضيـيقه، و بين مـاهو من قبـيل إدراك العقل ماهو مـلاك حكم الشارع واقعـاً من دون تقييد الموضـوع؛ لعدم صلوح تقيـيد موضوع الحكم بما هو ملاكه، فاختار الجواز في الأوّل دون الثاني[1].

و يظهر منه الخلط بين محلّ البحث و غيره، فراجع.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

# تنبيهات

## التنبيه الأوّل
## في إخراج الأفراد بجهة تعليليّة

لو ورد: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ ورد ـ منفصلاً ـ: «لاتكرم زيداً وعمراً وبكراً؛ لأنّهم فسّاق»، فربّما يقال بجواز التمسُّك بالعامّ في مورد الشكّ في مصداق الفاسق، فإنّه من قبيل التخصيص الزائد، لا الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

و فيه نظر؛ لأنّ الظاهر من إخراج أفراد بجهة تعليليّة أنّ المخرَج هو العنوان، لا الأشخاص برأسها، و معه تكون الشبهة في مصداق المخصِّص. و كذا الحال في اللُّبّيّات.

## التنبيه الثاني
## في العامّين من وجه المتنافيي الحكم

إذا ورد حكمان متنافيان على عنوانين مستقلّين بينهما عموم من وجه، فقد يكون أحدهما حاكماً على الآخر، فيصير من قبيل المخصِّص،

فمع الشبهة المصداقيّة في مصداق الحاكم لايجوز التمسُّك بالعامّ المحكوم؛ لعين ما تقدّم.

وإن لم تكن حكومة بينهما: فإن قلنا: بأنّ العامّين من وجه مشمولان لأدلّة التعارض، و قدّمنا أحدهما بأحد المرجّحات، أوكانا من قبيل المتزاحمين، وقلنا: إنّ المولى ناظر إلى مقام التزاحم، فكان حكمه إنشائيّاً بالنسبة إلى المرجوح، فيكون حاله حال المخصّص، فلايجوز التمسّك للملاك المتقدّم.

**وأمّا إن قلنا:** بأنّ الحكمين في المتزاحمين فعليّان على موضوعهما، و الانطباق الخارجيّ و عدم القدرة على إطاعتهما لايوجبان شأنيّة المرجوح، بل العقل يحكم بمعذوريّة المكلّف عن امتثال كليهما من غير تغيير في ناحية الحكم، فالظاهر جواز التمسُّك في مورد الشكّ في انطباق الدليل المزاحم الذي هو أقوى ملاكاً؛ لأنّ الحكم الفعلي على موضوعه حجّة على المكلَّف ما لم يحرز العذر القاطع، ولايجوز رفع اليد عن الخطاب الفعليّ بلاحجّة، نظير الشكّ في القدرة، فإذا أمر المولى بشيء و شكّ المكلّف في قدرته عليه، لايجوز عقلاً التقاعد عنه لاحتمال العجز؛ لعين ما ذكر.

### التنبيه الثالث

## في إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصداقيّة

بعد البناء على عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، هل يمكن

إحراز المصداق بالأصل وإجراء حكم العامّ عليه مطلقاً، أولا مطلقاً، أو يفصّل بين المقامات؟

حجّة القائل بالنفي مطلقاً[1]: أنّ العامّ بعد التخصيص يبقى على تمام الموضوعيّة للحكم بلا انقلاب عمّا هو عليه، نظير موت الفرد؛ فرقاً بين التخصيص والتقييد، فحينئذٍ لامجال للأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبيّ ليس شأنه إلاّ نفي حكم الخاصّ عنه، لا إثبات حكم العامّ عليه، و الفرد مورد العلم الإجماليّ بكونه محكوماً بحكم أحدهما بلاتغيير العنوان، و نفي أحد الحكمين بالأصل لايثبت الآخر.

نعم، لابأس بالتمسُّك بالعامّ من غير احتياج إلى الأصل لو كانت الشبهة المصداقيّة ناشئة عن الجهل بالمخالفة الذي كان أمر رفعه بيد المولى، مثل الشكّ في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب، ولعلّ بناء المشهور في تمسُّكهم بالشبهة المصداقيّة مختصّ بأمثال المورد. انتهى ملخّصاً.

وفيه: أنّه إن كان المراد من عدم انقلاب العامّ عدمه بحسب مقام الظهور فلا إشكال فيه، لكن لايمنع ذلك عن جريان الأصل.

و إن كان المراد أنّ الموضوع ـ بحسب الجدّ ـ بقيّة الأفراد بلاعنوان و تقيّد، فهو ممنوع؛ ضرورة أنّ الخاصّ يكشف عن أنّ الحكم الجدّيّ متعلّق بأفراد العالم الغير الفاسق، ولاسبيل لإنكار تضييق الموضوع بحسب الجدّ. و القياس بموت الفرد مع الفارق؛ لعدم كون الأدلّة ناظرة إلى حالات

(١) مقالات الأصول ١: ١٥٢/سطر ٤ ـ ١٠.

الأفراد الخارجيّة.

و أمّا ماذكره أخيراً: من جواز التمسُّك في الشبهة المصداقيّة في مخالفة الكتاب؛ لأجل أنّ رفعها بيد المولى. ففي غاية الغرابة؛ لأنّ الكلام في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص، ولاشبهة في أنّ رفعها لم يكن بيد المولى، و ما بيده رفعها هي الشبهة الحكميّة، لا المصداقيّة ممّا فرضت من الأمور الخارجيّة. هذا، مع أنّ المثالين يكونان من الاستثناء المتّصل بحسب الأدلّة ممّا لايجوز التمسُّك فيه بالعامّ بلاإشكال.

حجّة القول بجريانه مطلقاً: أنّ مثل تلك الأوصاف ـ أي القرشيّة، والقابليّة للذبح، ومخالفة الكتاب والسنّة ـ من أوصاف الشيء في الوجود الخارجيّ، لامن لوازم الماهيّات، فيمكن أن يشار إلى مرأة، فيقال: «إنّ هذه المرأة لم تكن قرشيّة قبل وجودها»، فيستصحب عدمها، و يترتّب عليه حكم العامّ؛ لأنّ الخارج من العامّ هو المرأة التي من قريش، والتي لم تكن منه بقيت تحته، فيحرز موضوع حكم العامّ بالأصل.

**و قد يقال في تقريبه:** إنّ العامّ شامل لجميع العناوين، و ما خرج منه هو عنوان الخاصّ، و بقي سائرها تحته، فمع استصحاب عدم انتساب المرأة إلى قريش أوعدم قرشيّتها ينقّح موضوع العامّ[1].

**وقد يقال:** إنّ أخذ عرض في موضوع حكم بنحو النعتيّة و مفاد «كان» الناقصة، لايقتضي أخذ عدمه نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم؛

(١) الكفاية ١ : ٣٤٦.

ضرورة أنّ ارتفاع الموضوع المقيّد بماهو مفاد «كان» الناقصة إنّما يكون بعدم اتّصاف الذات بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة، لاعلى نحو «ليس» الناقصة.

فمفاد قضيّة «المرأة تحيض إلى خمسين إلاّ القرشيّة»: أنّ المرأة التي لاتكون متّصفة بكونها من قريش تحيض إلى خمسين، لا المرأة المتّصفة بأن لاتكون منها، والفرق بينهما: أنّ القضيّة الأولى سالبة محصّلة، والثانية مفاد «ليس» الناقصة، فلامانع من جريان الأصل لإحراز موضوع العامّ(١).

## في جريان الأصل المحرز لموضوع العامّ

و نحن قد استقصينا البحث عن هذا الأصل في البراءة(٢) والاستصحاب(٣)، لكن نشير إلى ما هو التحقيق إجمالاً، و هو يتوقّف على مقدّمات:

### الأُولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة:

قد تقدّم في وضع الهيئات أنّ القضايا على قسمين: حمليّة غير مُؤوّلة، وحمليّة مُؤوّلة. والقسم الأوّل لايشتمل على النسبة، لاموجباتها و لاسوالبها،

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ٢٧٥ ـ ٢٨٣.

(٣) الرسائل ـ للمصنّف قدّس سرّه ـ رسالة في الاستصحاب: ١٣٨ ـ ١٤٤.

بل تحكي القضيّة بهيئتها عن الهوهويّة إيجاباً أوسلباً، كقوله: «الإنسان حيوان ناطق»، و«زيد إنسان، أو موجود، أو أبيض»، و أضرابها.

والقسم الثاني يشتمل على النسبة، لكن موجباتها تحكي عن تحقّق النسبة الواقعيّة، و في السوالب تتخلّل أداة النسبة لورود السلب عليها، فتحكي السوالب عن عدم تحقُّقها واقعاً، فـ «زيد على السطح» يحكي عن تحقّق النسبة والكون الرابط، و «زيد ليس على السطح» عن عدمه.

ولايخفى أنّ الكون الرابط يختصّ بموجبات تلك القضايا، و أمّا القسم الأوّل فلايشتمل عليه و لايحكي عنه؛ لعدم تحقُّق النسبة والكون الرابط بين الشيء و نفسه أو متّحداته. و كذا السوالب لاتحكي عنهما، بل تدلّ على رفعهما و قطعهما.

### الثانية: مناط الصدق و الكذب في القضايا:

إنّ المناط في احتمال الصدق و الكذب في القضايا هو الحكاية التصديقيّة، سواء كانت عن الهوهويّة إثباتاً و نفياً أوعن الكون الرابط كذلك، والدالّ على الحكاية التصديقيّة هيئات الجمل الخبريّة، فقوله: «زيد إنسان» مشتمل على موضوع، و محمول، وهيئة حاكية عن الهوهويّة الواقعيّة، ولايشتمل على النسبة، و قوله: «زيد له القيام، أوعلى السطح» مشتمل على: موضوع، ومحمول، وحرف دالّ على النسبة، وهيئة دالّة على الحكاية التصديقيّة عن تحقّق القيام له، أوكونه على السطح.

**و بالجملة:** ما يَجعل الكلام مُحتمِلاً للصدق والكذب هو الحكاية التصديقيّة عن نفس الأمر، لاالنسبة؛ ضرورة عدم إمكان اشتمال الحمليّات الغير المُؤوّلة على النسبة مع احتمال الصدق و الكذب فيها.

فما اشتهر بينهم: أنّ النسبة تامّة و ناقصة، ليس على ماينبغي، فإنّها في جميع الموارد على نهج واحد، فالنسبة في قوله: «زيد له القيام»، و قوله: «زيد الذي له القيام» بمعنىً واحد، و إنّما الفرق بين الجملتين بهيئتهما، فإنّ الهيئة الخبريّة وُضعت للحكاية التصديقيّة بخلاف غيرها.

ثمّ إنّ مناط الصدق والكذب هو مطابقة الحكاية لنفس الأمر و عدمها، فقولُنا: «اللّه ـ تعالى ـ موجود» حكايةٌ تصديقيّة عن الهوهويّة بين الموضوع والمحمول، و مطابق لنفس الأمر، بخلاف: «اللّه له الوجود»، فإنّه حكاية تصديقيّة عن عروض الوجود له تعالى، و هو مخالف للواقع، و قولنا: «شريك الباري ليس بموجود» مطابق لنفس الأمر؛ لأنّه حكاية عن خلوّ صفحة الوجود عنه، والواقع كذلك، بخلاف: «شريك الباري غير موجود، أولا موجود» بنحو الإيجاب العدولي؛ لأنّ الموجبة ـ مطلقاً ـ تحتاج إلى وجود الموضوع في ظرف الإخبار، و شريك الباري ليس في نفس الأمر شيئاً ثابتاً له غير الموجوديّة، إلاّ أن يؤوّل بالسالبة المحصّلة، كالتأوّل في مثل: «شريك الباري ممتنع، أو معدوم».

**فتحصّل:** أنّ مناط الصدق والكذب في السوالب مطابقة الحكاية التصديقيّة لنفس الأمر؛ بمعنى أنّ الحكاية عن سلب الهوهويّة أو سلب الكون

الرابط كانت مطابقة للواقع، لابمعنى أنّ لمحكيّها نحو واقعيّة بحسب نفس الأمر؛ ضرورة عدم واقعيّة للأعدام.

**الثالثة: القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع:**

القضيّة موجبة و سالبة، و كلّ منهما بسيطة ومركّبة، و كلّ منهما محصّلة أوغيرها. والموجبة المحصّلة نحو: «زيد قائم»، و المعدولة نحو: «زيد لاقائم»، والموجبة السالبة المحمول نحو: «زيد هو الذي ليس بقائم»، كلّها تحتاج إلى وجود الموضوع؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبَت له، سواء كان الثابت وجوديّاً أولا، و كذا اتّحاد شيء مع شيء في ظرفٍ فرعُ تحقّقهما فيه.

ففي قوله: «زيد لاقائم» اعتبرت الهوهويّة بين زيد و عنوان اللاقائم، والاتّحاد في ظرفِ فرع تحقّق المتّحدين بنحوٍ، و لهذا قلنا: إنّ المعتبر في المعدولات كون الأعدام من قبيل أعدام الملكات؛ حتّى يكون لملكاتها نحو تحقّق، فلايصدق قوله: «الجدار لابصير»، و يصدق: «الإنسان لابصير»؛ أي يتّحد مع حيثيّةٍ هي لابصيريّة قابلة للفعليّة.

وكذا الحال في الموجبة السالبة المحمول، فإنّ قولنا: «زيد هوِ الذي ليس له القيام» يرجع إلى توصيف زيد بثبوت وصف عدميّ له، أو توصيفه بعدم ثبوت وصف له، فلابدّ له من وجودِ الموضوع، وكونِ المحمول جائزَ الثبوت له ممّا له نحو ثبوت، كأعدام الملكات مثلاً. فجميع الموجبات معتبر فيها وجود

الموضوع، حتّى التي تكون محمولاتها سالبة.

## الرابعة: ضروريّة كون موضوع الحكم مفرداً:

موضوع الحكم سواء كان في الجملة الخبريّة أو الإنشائيّة لابدّ و أن يكون مفرداً، أو في حكمه، كالجمل الناقصة، و لايمكن جعل الجملة الخبريّة ـ موجبة كانت أوسالبة ـ موضوعاً لحكم إخباريّ أو إنشائي؛ لأنّ الحكاية عن موضوع الحكم لابدّ و أن تكون تصوّريّة مقدّمة للحكاية التصديقيّة المتقوّمة بالهيئة الخبريّة، و مقدّمة لجعل الحكم عليه، وهي لاتجتمع مع الحكاية التصديقيّة التي بها تمّت الجملة، ولايجتمع النقص والتمام والحكاية التصديقيّة و التصوّريّة في جملة واحدة و حال واحد، ولو بتكثّر الاعتبار.

فلو قلت: «زيدٌ قائمٌ» غيرُ «عمرٌو قاعدٌ»، لم تكن الحكاية التصديقيّة فيه إلاّ عن مغايرة الجملتين، لاعن قيام زيد و قعود عمرو. و كذا الحال في موضوع الأحكام الإنشائيّة.

نعم، يمكن أن يجعل موضوعهما جملاً ناقصة إذا خرجت عن النقص، تكون موجبة، أو سالبة محصّلة، مثل «زيدٌ ليس بقائم» غيرُ «عمرٌو ليس بقاعد»، أو موجبة وسالبة معدولة أوسالبة المحمول، مثل: «المرأة الغير القرشيّة كذا»، أو «المرأة التي ليست بقرشيّة كذا».

**الخامسة: في اعتبارات موضوع العامّ المخصَّص:**

قد عرفت فيما تقدّم أنّ الخاصّ سواء كان بنحو الاستثناء، أو الانفصال يكشف عن تضييقِ ماهو موضوع العامّ، و تقييدِهِ بحسب الإرادة الجدّيّة.

ولايمكن تعلُّق الحكم الفعلي الجدّيّ بوجوب إكرام كلّ عالم بلاقيد، مع كونه مخصَّصاً بعدم إكرام الفسّاق منهم، لا لأجل التضادّ بين الحكمين؛ حتّى يقال: إنّه مرفوع بتكثُّر الموضوع في ذاتهما، بل لأجل أنّ المولى الملتفت إلى موضوع حكمه لاتتعلّق إرادته الجدّيّة بالحكم عليه إلاّ بعد تحقُّق المقتضي و عدم المانع. فإذا رأى أنّ في إكرام العلماء العدول مصلحة لاغيرهم فلاتتعلّق إرادته إلاّ بإكرامهم، أو رأى أنّ في إكرام عُدُولهم مصلحة بلامفسدة، و في إكرام فسّاقهم مصلحة مع مفسدة راجحة، تتعلّق إرادته بإكرام عُدُولهم، أو ماعدا فُسّاقهم.

وليس باب التخصيص كباب التزاحم، حتّى يقال: إنّ المزاحمة في مقام العمل لاتوجب رفع فعليّة الحكم عن موضوعه.

**فحينئذٍ نقول:** إنّ موضوع العامّ بعد التخصيص بحسب الحكم الفعليّ الجدّيّ يمكن أن يكون متقيّداً بنحو العدم النعتيّ على حذو العدول، مثل: «العلماء الغير الفسّاق» و «المرأة الغير القرشيّة»، و يمكن أن يكون بنحو العدم النعتيّ على حذو الموجبة السالبة المحمول، مثل: «العلماء الذين لايكونون فسّاقاً»، أو «المرأة التي لاتتّصف بأنّها قرشيّة، أولاتكون قرشيّة».

و أمّا كون الموضوع على حذو السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم الموضوع فغير معقول؛ للزوم جعل الحكم على المعدوم بما هو معدوم، فهل يمكن أن يقال: «إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين إذالم تكن من قريش» بنحو السلب التحصيليّ الصادق مع سلب الموضوع، فيرجع إلى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم؟! فلا بدّ من فرض وجود الموضوع، فيكون الحكم متعلّقاً بالمرأة الموجودة إذا لم تكن من قريش، وهذا إن لم يرجع إلى التقييد بهذا السلب يكون قسماً ثالثاً.

فالاعتبارات التي يمكن أن تؤخذ في موضوع العامّ المخصَّص لاتخلو عن العدم النعتيّ العدوليّ، أو السالبة المحمول، أو السلب التحصيليّ، مع اعتبار وجود الموضوع لولم يرجع إلى التقييد والنعت.

## التحقيق في المقام:

إذا عرفت ذلك فالتحقيق: جريان الأصل وإحراز مصداق العامّ فيما إذا كان الفرد موجوداً متّصفاً بعنوان العامّ أو بغير عنوان الخاصّ سابقاً، كما لو كان فرد من العلماء عادلاً، فشكّ في بقاء عدالته، كما يجري و يحرز فيما إذا علم بوجود العالِم متّصفاً بعدم الفسق و شكّ في بقاء علمه، فيقال: إنّ زيداً كان عالماً غير فاسق، فشكّ في بقاء علمه، فيستصحب عنوان العامّ المخصّص، و يحرز الموضوع.

نعم لوكان زيد غير فاسق، وشكّ في بقاء عدمه النعتيّ، ولكن لم يكن

علمه في حال عدم فسقه متيقّناً؛ حتّى يكون المعلومُ العالمَ الغير الفاسق، ولكن علم أنّه عالم في الحال، لم يمكن إحراز موضوع العامّ بالأصل والوجدان؛ لأنّ استصحاب عدم كون زيد فاسقاً، أوكونه غير فاسق، مع العلم بأنّه عالم في الحال، لايثبت زيداً العالم الغير الفاسق ـ لإحراز موضوع العامّ ـ إلاّ بالأصل المثبت.

**وبعبارة أخرى:** إنّ موضوعه هو العالم المتّصف بعدم كونه فاسقاً، فجزؤه عدم نعتيّ للعالم، وهو غير مسبوق باليقين، و ماهو مسبوق به هو زيد المتّصف بعدم الفسق، و هو ليس جزءه، و استصحاب العدم النعتيّ لعنوان لايثبت العدم النعتيّ لعنوان متّحد معه إلاّ بحكم العقل، وهو مثبت، و تعلّق العلم بأنّ زيداً العالم ـ في الحال ـ لم يكن فاسقاً بنحو السلب التحصيليّ لايفيد؛ لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعاً للحكم.

و من هذا ظهر عدم إمكان إحراز جُزءي الموضوع بالأصل، إذا شكّ في علمه و عدالته مع العلم باتّصافه بهما سابقاً لو لم يعلم اتّصافه بهما في زمان واحد، حتّى يكون «العالم الغير الفاسق» مسبوقاً باليقين، فالمناط في صحّة الإحراز هو مسبوقيّة العدم النعتيّ لعنوان العامّ، لا العدم النعتيّ مطلقاً، فتبصّر.

و أمّا إذا كان الاتّصاف و اللااتّصاف ملازمين لوجوده، كالقابليّة واللاقابليّة للذبح في الحيوان، و القرشيّة واللاقرشيّة في المرأة، والمخالفة وعدمها للكتاب في الشرط، فجريان الأصل لإحراز مصداق العامّ ممّا لامجال له،

سواء قلنا: بأنّ الوصف من قبيل العدم النعتيّ بنحو العدول، كما إذا قلنا: بأنّ المستفادَ من العامّ بعد التخصيص كونُ الموضوع هو المرأة الغير القرشيّة، و الشرط الغير المخالف.. و هكذا، أو بنحو الموجبة السالبة المحمول، كالمرأة التي ليست بالقرشيّة، والشرط الذي ليس مخالفاً للكتاب.

وذلك لما عرفت: من أنّ الإيجاب العدوليّ والموجبة السالبة المحمول يحتاجان إلى الموضوع، فإنّ في كلٍّ منهما يكون الموضوع متّصفاً بوصف، فكما أنّ المرأة الغير القرشيّة تتّصف بهذه الصفة، كذلك المرأة التي لم تتّصف بالقرشيّة، أولم تكن قرشيّة، موصوفة بوصف أنّهالم تتّصف بذلك، أو لم تكن كذلك.

والفرق بالعدول و سلب المحمول غير فارق فيما نحن فيه، فالمرأة قبل وجودها كمالا تتّصف بأنّها غير قرشيّة؛ لأنّ الاتّصاف بشيء فرع وجود الموصوف، كذلك لاتتّصف بأنّها هي التي لاتتّصف بها؛ لعين ماذكر.

و توهّم أنّ الثاني من قبيل السلب التحصيليّ ناشٍ من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصّلة. والقيد في العامّ ـ بعد التخصيص ـ يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدوليّ والموجبة السالبة المحمول، ولايكون من قبيل السلب التحصيليّ؛ ممّالا يوجب تقييداً في الموضوع.

ولو سُلّم أنّ الموضوع بعده «العالِم» مسلوباً عنه الفسق بالسلب التحصيليّ، فلا يجري فيه الأصل ـ أيضاً ـ لإحرازه؛ إذ قد عرفت أنّ السلب التحصيليّ الأعمّ من وجود الموضوع لا يعقل جعله موضوعاً، فلا بدّ من

أخذ الموضوع مفروض الوجود، فيكون العالم الموجود إذا لم يكن فاسقاً موضوعاً.

وهذا ـ مضافاً إلى كونه مجرّد فرض ـ أنّ صحّة الاستصحاب فيه منوطة بوحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها، وهي مفقودة؛ لأنّ الشيء لم يكن قبل وجوده شيئاً لا ماهيّةً ولا وجوداً، والمعدوم لا يقبل الإشارة لا حسّاً ولا عقلاً، فلا تكون هذه المرأة ـ الموجودة ـ قبل وجودها هذه المرأة، بل تكون تلك الإشارة من أُكذوبة الواهمة واختراعاتها.

فالمرأة المشار إليها في حال الوجود ليست موضوعة للقضيّة المتيقّنة الحاكية عن ظرف العدم؛ لما عرفت أنّ القضايا السالبة لاتحكي عن النسبة، ولا عن الوجود الرابط، ولا عن الهوهويّة بوجه، فلا تكون للنسبة السلبيّة واقعيّة حتّى تكون القضيّة حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى «قريش» مسلوب أزلاً؛ بمعنى مسلوبيّة «هذيّة» المرأة و [القرشيّة] والانتساب، لا بمعنى مسلوبيّة الانتساب عن هذه المرأة وقريش، وإلّا يلزم كون الأعدام متمايزة حال عدمها، وهو واضح الفساد، فالقضيّة المتيقَّنة غير القضيّة المشكوك فيها.

بل لو سُلّم وحدتهما كان الأصل مثبتاً؛ لأنّ المتيقّن هو عدم كون هذه المرأة قرشيّة باعتبار سلب الموضوع، أو الأعمّ منه ومن سلب المحمول، واستصحابُ ذلك وإثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ مثبتٌ؛ لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ ـ في ظرف الوجود ـ عقليّ، وهذا كاستصحاب

بقاء الحيوان في الدار وإثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا: عدم جريان استصحاب الأعدام الأزليّة في أمثال المقام مطلقاً.

## التنبيه الرابع
## في التمسّك بالعامّ لكشف حال الفرد

قد عرفت عدم جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فلا مجال للتمسُّك بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا شكّ في صحّة الوضوء بمائع مضاف، فضلاً عن دعوى كشف حال الفرد والحكم بصحّته مطلقاً؛ ضرورة أنّ العموم قد خُصّ بمثل: **(لانذر إلاّ في طاعة اللّه)**[1] أو قُيِّد به، فلا بدّ من إحراز الموضوع للحكم بالوجوب، والعامّ غير كفيل به، فضلاً عن كفالته لكشف الصحّة وكونه طاعةً للّه، أو لكشف إطلاق الماء مع الشكّ فيه.

هذا، وقد أيّد المحقّق الخراسانيّ[2] تلك الدعوى بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات[3] والصوم في السفر إذا تعلّق بهما النذر[4]، وأضاف شيخنا

(١) انظر كنز العمّال ١٦: ٤٦٤٧٨/٧١٣ بتفاوت يسير في ألفاظه.

(٢) الكفاية ١: ٣٤٨.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣٦ باب ١٣ من أبواب المواقيت.

(٤) الكافي ٤: ٩/١٤٣ باب من جعل على نفسه صوماً.. من كتاب الصوم، الوسائل ٧: ٧/١٤١ باب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم.

العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه ـ نذر النافلة قبل الفريضة[١]، مع أنّ الأمثلة غير مربوطة بالدعوى؛ لأنّ المدّعى التمسُّك بالعامّ المخصَّص لكشف حال الفرد، وهي ليست من هذا القبيل، فإنّ الإحرام قبل الميقات حرام، وبالنذر يصير واجباً بدلالة الأخبار، وكذا الصوم في السفر، وصيرورةُ الشيء بالنذر واجباً بدليل خاصّ غيرُ التمسُّك بالعموم لكشف حال الفرد.

## التنبيه الخامس

# في التمسّك بالعام عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص

لو علم عدم محكوميّة فرد بحكم العامّ، ودار أمره بين التخصيص والتخصُّص، فهل يجوز التمسُّك بأصالة العموم لكشف حال الفرد، فيقال: إنّ إكرام جميع العلماء واجب بحكم أصالة العموم، فإذا لم يجب إكرام شخص يستكشف أنّه ليس بعالم بحكم عكس النقيض، كما أنّ صدق «كلّ نار حارّة» ملازم لصدق «كلّ مالم يكن حارّاً لم يكن ناراً»[٢]؟

الظاهر: عدم جواز التمسُّك، لا لما ذكره المحقّق الخراسانيّ[٣]، وقرّره تلميذه المحقّق في مقالاته[٤]: من أنّ أصالة العموم وإن كانت حجّة، لكن غير

---

(١) درر الفوائد ١: ١٨٨.

(٢) مطارح الأنظار: ١٩٦/سطر ١٢ ـ ١٤.

(٣) الكفاية ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

(٤) مقالا ت الأصول ١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

قابلة لإثبات اللوازم، ومثبتات هذا الأصل كسائر الأصول المثبتة؛ مع كونه أمارة في نفسه، فحينئذٍ لا مجال للتمسُّك بعكس النقيض، فإنّه وإن كان لازماً عقليّاً للعامّ، لكن ذلك اللازم إنّما يترتّب عليه لو فرض حجّيّة أصالة العموم لإثبات لازم المدلول.

ووجه التفكيك بين اللازم والملزوم عدم نظر العموم إلى تعيين صغرى الحكم نفياً وإثباتاً، وإنّما نظره إلى إثبات الكبرى، كما هو المبنى في عدم جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وما نحن فيه ـ أيضاً ـ مبنيّ على هذه الجهة. انتهى ملخّصاً.

وذلك لأنّ عكس النقيض لازم للكبرى الكلّيّة، ولا يلزم أن يكون العامّ ناظراً إلى تعيين الصغرى في لزومه لها، فإذا سُلّم جريان أصالة العموم وكونها أمارة، فلا مجال لإنكار حجّيّتها بالنسبة إلى لازمها [غير المنفكّ]، فلا يصحّ أن يقال: إنّ العقلاء يحكمون بأنّ كلّ فرد من العامّ محكوم بحكم العامّ واقعاً ومراد جدّاً من غير استثناء، ومعه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه، إلاّ أن يلتزم بأنّها أصل تعبُّديّ لا أمارة.

بل عدم الصحّة لأجل عدم جريانها في مثل المقام؛ لأنّ المتيقّن من جريانها إنّما هو لكشف مراد المتكلّم، وأمّا مع العلم بمراده والشكّ في جهات أُخر فلا تجري، لا أنّها جارية ومنفكّة عن لازمها، وهذا نظير أصالة الحقيقة التي [هي] جارية مع الشكّ في المراد، لا لكشف الوضع، فبعد العلم بعدم وجوب إكرام شخص لا أصل يحرِز أنّه من قبيل التخصيص أو التخصص، فتدبّر.

## التنبيه السادس
# في التمسّك بالعامّ إذا كان المخصِّص مُجملاً

لو دلّ دليل ـ منفصلاً ـ على عدم وجوب إكرام زيد، وكان مردّداً بين الجاهل والعالم، فالظاهر جواز التمسُّك بالعامّ لوجوب إكرام العالم منهما؛ لأنّ المجمل المردّد ليس بحجّة بالنسبة إلى العالم، والعامّ حجّة بلا دافع.

فحينئذٍ لو كان الخاصّ حكماً إلزاميّاً كحرمة الإكرام، أمكن أن يقال بانحلال العلم؛ بمعنى أنّ أصالة العموم حاكمة بأنّ زيداً العالم يجب إكرامه، ولازمه عدم حرمة إكرامه، ولازمه حرمة إكرام زيد الجاهل؛ لحجّيّة مُثبَتات الأُصول اللفظيّة، فتنحلّ بذلك ـ حكماً ـ الحجّة الإجماليّة التي لولا العامّ لوجب بحكم العقل متابعتها، وعدم جواز إكرام واحدٍ منهما.

وقد سوّى الشيخ الأعظم بين الفرض والذي تقدّم في الأمر الخامس، قائلاً: بأنّه على ذلك ـ أي جواز التمسُّك ـ جرى ديدن العلماء في مباحثهم الفقهيّة[١].

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٦/سطر ١٥.

# الفصل الثالث

## هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص؟

**ينبغي تقديم أُمور:**

**الأمر الأوّل:** أنّ محطّ البحث على ما صرّح به المحقّق الخراساني[1] إنّما هو بعد الفراغ عن أنّ حجّيّة أصالة العموم من باب الظنّ النوعيّ، لا الظنّ الخاصّ، وبعد الفراغ عن حجّيّتها بالنسبة إلى المشافَه وغيره، وبعد الفراغ عن عدم العلم الإجماليّ بالتخصيص؛ ضرورة أنّه لو كانت الحجّيّة للظنّ الشخصيّ لكانت تابعة لحصوله، ولا مدخل للفحص وعدمه فيه، وأنّه مع العلم الإجماليّ لا مجال لإنكار الفحص إلى أن ينحلّ العلم.

ولكن ظاهرهم أعمّيّة البحث ها هنا؛ لتمسّكهم بالعلم الإجماليّ

---

(١) الكفاية ١: ٣٥٢.

بالمخصِّص(١)، ونحن نبحث على فرض العلم وعدمه.

**الأمر الثاني:** لا إشكال في أنّ البحث منحصر بالمنفصلات، دون المتّصلات باحتمال عدم الوصول؛ لعدم اعتناء العقلاء به؛ لأنّ احتماله منحصر بسقوطه عمداً، أو خطأً، أو نسياناً، والأوّل مُخالف لفرض وثاقة الراوي، والأخيران مُخالفان للأصل العقلائيّ، وسيظهر أنّ مناط لزوم الفحص ليس في المتّصل.

**الأمر الثالث:** فرّق المحقّق الخراسانيّ بين الفحص ها هنا وبينه في الأُصول العمليّة، قائلاً: بأنّ الفحص ها هنا عمّا يزاحم الحجّة، بخلافه هناك، فإنّه من متمِّماتها؛ ضرورة أنّ العقل لا يستقلّ بقبح العقاب مع البيان الواصل بنحو متعارف، وإن لم يصل إلى المكلّف بواسطة عدم فحصه(٢).

**والتحقيق:** أنّ الفحص ها هنا - أيضاً - عن متمّم الحجّيّة، لا عن مزاحمها، ويتّضح بعد بيان دليل لزوم الفحص(٣)، فانتظر.

**الأمر الرابع:** أنّ البحث لا يختصّ بالعامّ ولا بالأدلّة اللفظيّة، بل يجري في المطلق قبل الفحص عن المقيِّد، وفي الظاهر قبل الفحص عن معارضه، وفي الأُصول العقليّة قبل الفحص عن الأدلّة، ومناط الجميع واحد، كما سيتّضح لك.

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٠٢/سطر ١٥ - ٢٣.

(٢) الكفاية ١: ٣٥٤.

(٣) وذلك في صفحة: ٢٧٦ من هذا الجزء.

**إذا عرفت ما تقدّم فالتحقيق:** ما أفاد المحقّق الخراسانيّ في المقام[1]، وتوضيحه: أنّ الشارع لم يسلك في مخاطباته غير ما سلك العقلاء، بل جرى في قوانينه على ما جرت به عادة العقلاء وسيرتهم.

لكن ديدنهم في المخاطبات العاديّة والمحاورات الشخصيّة، بين الموالي والعبيد وغيرهم عدم [فصل] المخصِّصات والمقيِّدات والقرائن، ولهذا تكون العمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات حجّة بلا احتياج إلى الفحص، ولا يعتني العقلاء باحتمال المخصِّص والمقيِّد المنفصلين، ويعملون بالعمومات والإطلاقات بلا انتظار. هذا حال المحاورات الشخصيّة.

وأمّا حال وضع القوانين وتشريع الشرائع لدى جميع العقلاء، فغير حال المحاورات الشخصيّة، فترى أنّ ديدنَهم في وضع القوانين ذكرُ العمومات والمطلقات في فصل ومادّة، وذكرُ مخصِّصاتها ومقيِّداتها وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول أُخر.

والشارع الصادع جرى في ذلك على ما جرت به طريقة كافّة العقلاء، فترى أنّ القوانين الكُلّيّة في الكتاب والسُّنة منفصلة عن مخصِّصاتها ومقيِّداتها، فالأحكام والقوانين نزلت على رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ نجوماً في سنين متمادية، وبلّغها حسب المتعارف في تبليغ القوانين للأُمّة، وجمع علماؤها بتعليم أهل بيت الوحي القوانين في

(١) الكفاية ١: ٣٥٣.

أصولهم وكتبهم.

فإذن تكون أحكامه ـ تعالى ـ قوانين مدوّنة في الكتاب والسُّنة والعمومات والمطلقات التي فيها في معرض التخصيص والتقييد، حسب ديدن العقلاء في وضع القوانين السياسيّة والمدنيّة، وما هذا حاله ليس بناء العقلاء على التمسّك [فيه] بالأصول بمجرّد العثور على العمومات والمطلقات من غير فحص؛ لأنّ كونهما في مَعرض المُعارِضات يمنعهم عن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ، ولايكون العامّ حجّة إلاّ بعد جريان هذا الأصل العقلائيّ، وإلاّ فبمجرّد ظهور الكلام وإجراء أصالة الحقيقة والظهور لاتتمّ الحجّيّة، فأصالة التطابق من متمّماتها لدى العقلاء.

**وقد ظهر ممّا ذكرنا أمور:**

**منها:** أنّ المناط في الفحص ليس العلم الإجماليّ، بل مع عدم العلم ـ أيضاً ـ يجب الفحص.

**ومنها:** أنّ الفحص ها هنا ـ أيضاً ـ عن مُتمّم الحجّة، لا عن مُزاحمها، فكما أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لاتجري إلاّ بعد الفحص؛ لتحقّق التبليغ من قِبَل الشارع وعلماء الأمّة بالجمع في الكتب، ولا عذر للعبد في ترك الفحص، كذلك الاحتجاج بالعمومات والمطلقات والعمل بها لا يجوز إلاّ بعد الفحص، فيكون ذلك مقدّمة لإجراء الأصل العقلائيّ، وبه تتمّ الحجّة.

**إن قلت:** ما ذكرت غير صحيح؛ لما ذكرت في باب التعادل

والتراجيح[١]: من أنّ المطلقات حجّة فعليّة غير معلّقة على المقيّدات الواقعيّة، بل هي بعد وصولها من قبيل المزاحم، ويتمّ بها أمد الحجيّة.

**قلت:** حيثيّة البحث ها هنا غيرها هناك؛ لأنّ الكلام ها هنا في لزوم الفحص، وقد عرفت عدم حجيّة عامّ ولا مطلق إلاّ بعده، وأمّا بعد الفحص المتعارف فيصيران حجّة فعليّة، فلو عثرنا بعده على مُقيّد ينتهي به أمد الحجّيّة، ولا يكون المطلق مُعلّقاً على عدم البيان الواقعيّ؛ بحيث يكون العثور عليه كاشفاً عن عدم حجّيّته. وبالجملة: لا فرق بين العامّ والمطلق من هذه الجهة.

هذا كلّه فيما إذا كان المستند غير العلم الإجماليّ.

وأمّا الكلام فيه فقد استدلّ له: بأنّا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات ومقيّدات في الشريعة، فلا محيص عن الفحص عنها[٢].

**وقد استشكل عليه تارةً:** بأنّ الدليل أعمّ من المدّعى؛ لأنّ الفحص اللازم في الكتب التي بأيدينا لايرفع أثر العلم؛ لكونه متعلّقاً بالمخصّصات في الشريعة، لا في الكتب فقط، فلا بدّ من الاحتياط حتّى بعد الفحص[٣].

**وأُخرى:** بأنّه أخصّ منه؛ لأنّ العلم إذا صار منحلاً بمقدار العثور على المتيقّن لابدّ من الالتزام بجواز التمسُّك، والقوم لايلتزمون به[٤].

(١) الرسائل ـ للمصنّف قدّس سرّه ـ رسالة في التعادل والتراجيح: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) مطارح الأنظار: ٢٠٢/ سطر١٥ ـ ٢٣.

(٣) فوائد الأُصول ٢: ٥٤٢.

(٤) نهاية الأفكار ٢: ٥٣٠.

**فأجابوا عن الأوّل:** بأنّ العلم الإجماليّ لا يتعلّق إلاّ بما في الكتب التي بأيدينا دون غيرها.

وهذه الدعوى قريبة، فإنّ العلم بالمخصِّصات الصالحة للاحتجاج وجدانيّ بالنسبة إلى الكتب التي بأيدينا، وأمّا في غيرها فلا علم لنا بوجود أُصول مفقودة ضائعة، فضلاً عن العلم باشتمالها على المخصِّصات الكذائيّة، وفضلاً عن كونها غيرَ ما في الكتب الموجودة، وإنّما ادّعى بعضٌ فقدان بعض الأُصول على نحو الإجمال، ومثله لا يورث علماً بأصلها، فضلاً عن مشتملاتها.

**وأجاب بعض المحقّقين عن الثاني:** بأنّ مقدار المعلوم وإن كان معلوماً بحيث ينتهي الزائد إلى الشكّ البدوي، لكن هذا المقدار إذا كان مردّداً بين محتملات متباينات منتشرات في أبواب الفقه من أوّله إلى آخره تصير جميعُ الشكوك في تمام الأبواب طرفَ العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل الفحص، وفي هذه الصورة لا يفيد الظفر بالمعارِض بمقدار المعلوم؛ إذ مثلُ هذا العلم الحاصل جديداً بكون المعلوم بالإجمال في غير الشكوك الباقية التي كانت طرفاً من الأوّل للاحتمال في المتباينات، نظيرُ العلوم الحاصلة بعد العلم الإجماليّ غير قابلة للانحلال، فالاحتمالُ الذي [كان طرفاً] من الأوّل منجّزٌ[1].

**وفيه:** أنّه بعد الاعتراف بأنّ للمعلوم قدراً متيقّناً، فإن كان العلم تعلّق

(١) مقالات الأصول ١: ١٥٥/ سطر ٣ ـ ٨.

بانتشاره في جميع الفقه ـ بحيث يكون في كلّ باب طائفة منه ـ فيكون له علمان: أحدهما بأصل المخصِّص بمقدار محدود، وثانيهما بانتشاره في الأبواب من الأوّل إلى الآخر.

فحينئذٍ إن عُثر على المقدار المعلوم في ضمن الفحص في جميع الأبواب، فلا مجال لعدم الانحلال ولو حكماً؛ ضرورة احتمال انطباق المعلوم من الأوّل على هذا المقدار، فلا يبقى أثر للعلم.

وإن عثر عليه في بعض الأبواب قبل الفحص في سائرها فلا محالة يخطأ أحد علميه: إمّا علمه بالمقدار المحدود، فيتجدّد له علم آخر بوجود المخصِّص في سائر الأبواب، وهو خلاف المفروض، وإمّا علمه بالانتشار في جميع الأبواب، فلا محيص عن الانحلال.

**وأجاب بعض الأعاظم عنه بما حاصله**(١): أنّ العلم الإجماليّ تارةً: يكون غير مُعلَّم بعلامة، ومثله ينحلّ بعد العثور على المقدار المتيقّن؛ لأنّ هذا المقدار من أوّل الأمر معلوم، والزائد مشكوك فيه.

وأُخرى: يكون معلَّماً بعلامة، ومثله لا ينحلّ بذلك؛ لعدم الرجوع إلى العلم بالأقلّ والشكّ في الأكثر من أوّل الأمر، بل يتعلّق العلم بجميع الأطراف؛ بحيث لو كان الأكثر واجباً لكان ممّا تعلّق به وتنجّز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً فيه من أوّل الأمر، كما إذا علم بأنّه مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما فيه من دين زيد تعلّق به العلم؛ لمكان وجودِهِ فيه، وتعلّق

(١) فوائد الأصول ٢: ٥٤٣ ـ ٥٤٥.

العلم بجميع ما فيه، وأين هذا ممّا كان دينه من أوّل الأمر مردّداً بين الأقلّ والأكثر؟!

فلنا علمان: أحدهما: تعلّق بما في الدفتر، ومقتضٍ للتنجُّز بجميع ما فيه، والثاني: بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة. والثاني لا يقتضي الاحتياط، واللامقتضي لا يزاحم المقتضي.

ونظيره: ما إذا علم بأنّ البِيض في هذا القطيع موطوءة، فأوجب العلمُ التنجيزَ بالنسبة إلى كلّ أبيض فيه، فلو عثر على مقدار متيقّن من البيض الموطوءة، فليس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى الزائد. انتهى.

**وفيه ما لا يخفى**؛ ضرورة أنّ العلم الإجماليّ إذا تعلّق بعنوان غير ذي أثر لا يوجب التنجّز بذلك العنوان، فلا بدّ من لحاظ ما له أثر، فإن دار أمره بين الأقلّ والأكثر ينحلّ العلم بلاريب، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الكون في الكتب كالكون في الدفتر ممّا لم يكن موضوعاً ولا جزءَ موضوعٍ لحكم، وما هو الموضوع للأثر نفس المخصِّصات، والكتب ظرفها بلا دخالة في التأثير.

وهذا نظير ما إذا كانت دنانير مردّدة بين الأقلّ والأكثر في كيس فأتلفه، فلا إشكال في تعلُّق علمه بأنّ ما في الكيس صار مضموناً عليه، سواء كان أقلّ أو أكثر، لكن مجرّد ذلك لا يوجب إصابة العلم بالأكثر، بل لايزيد عن الدوران بين الأقلّ والأكثر بالبداهة.

فلو كانت أمثال تلك العلامات موجبة لتنجُّز الأكثر فما من مورد إلاّ و ينطبق على المعلوم عنوانٌ نظيرُ ما ذُكر، مثل: «ما في الكيس»، «ما في

الدار»، «ما أقرضني»، «ما سُلِّم إليّ»، وأشباهها.

وما ادّعى: من أنّ العلم إذا تعلّق بما في الدفتر يوجب إصابة العلم بالأكثر، فاسدٌ، لأنّ ما في الدفتر المردّد بين الأقلّ والأكثر لا يعقل أن يكون أكثره متعلَّقاً للعلم، ولا صيرورته منجّزاً به، بل لو كان العنوان المتعلَّق للعلم ذا أثر ـ مثل عنوان الموطوء ـ وكان منحلاً إلى التكاليف الدائرة بين الأقلّ والأكثر، لم يوجب العلم تنجيز غير ما هو المُتيقَّن؛ أي الأقلّ. نعم لو كان العنوان بسيطاً، وكان الأقلّ والأكثر من محصّلاته، وجب الاحتياط، لكنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه.

ثمّ إنّ مقدار الفحص بناءً على كون مبنى وجوبه العلم الإجماليّ إلى حدّ ينحلّ العلم، وقد عرفت انحلاله.

وبناءً على كون مبناه مَعْرضيّة العمومات للتخصيص إلى مقدار اليأس عن المخصِّص والمعارض، فلا بدّ من بذل الجهد بالمقدار الميسور حتّى يخرج العامّ عن مَعرضيّته، ويجري الأصل العقلائيّ. وقد ذكرنا في باب الاجتهاد والتقليد ماله نفع بالمقام[1].

(١) الرسائل ـ للمصنف قدّس سرّه ـ رسالة الاجتهاد والتقليد: ٩٦ ـ ٩٩.

# الفصل الرابع

# في عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

هل الخطابات الشفـاهيّة مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ تعمّ غير الحـاضرين، حتّى المعدومين؟

**وينبغي التنبيه على أُمور:**

**الأمر الأوّل:** أنّ ظاهر العنوان كظاهر بعض اسـتدلالاتهم هو أنّ النزاع في جواز خطاب المعدوم والغائب، ويكون النزاع ـ على فرض عقليّته ـ في إمكانه وعدمه.

وهو و إن لايـبعد عن مـثل الحنابلة، لكـن النزاع العقلـيّ المعقـول يمكن أن يكون في أنّ ألفاظ العموم التي [جاءت] تلوَ أداة النداء وأشباهها؛ ممّـا تـكـون خـطاباً هـل تعـمّ المعدومـيـن والغائـبين، كما تعمّهم ولو فـي ظرف وجودهم

لو لم تكن مقرونة بها، أولا، حتّى يرجع النزاع العقليّ إلى أنّه هل يستلزم التعميم مخاطبتهما؛ حتّى يمتنع، أولا؛ فيكون النزاع في الملازمة وعدمها؟

وهذا يناسب مبحث العامّ، لا ظاهر العنوان؛ لأنّ إمكان مخاطبتهما وعدمه غير مربوط به، بل المناسب له هو شمول ألفاظ العموم لهم وعدمه، بعد كونها تلوَ الخطابات الشفاهيّة.

**الأمر الثاني:** صريح الشيخ الأعظم: خروج مثل قوله: ﴿**لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾[١]، وقوله: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ**﴾[٢] ممّا لم يُصدَّر بألفاظ النداء وأداة الخطاب عن محطّ النزاع، وأنّه لم يُعهد من أحدٍ إنكارُ شموله لهما[٣].

لكن الظاهر أنّ مناط النزاع العقليّ يعمّه أيضاً؛ بأن يقال: هل يلزم من شمول أمثال تلك العناوين والأحكام لغير الموجودين تعلُّقُ التكليف الفعليّ بهم في حال العدم، وصدقُ العناوين عليهم كذلك، أولا؟ فعلى الأوّل تختصّ بالموجودين، وعلى الثاني تعمّ غيرهم.

**وما قيل:** من أنّ أسماء الأجناس تشمل غير الموجودين بلا ريب[٤] إن كان المراد منه شمولها لهم حالَ عدمهم فهو ضروريّ البطلان، وإن كان المراد منه انطباقها عليهم في ظرف الوجود فهو حقّ، لكنّه راجع إلى القضيّة

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) النساء: ٧.

(٣) مطارح الأنظار: ٢٠٣/سطر ٣٤ ـ ٣٥.

(٤) فوائد الأصول ٢: ٥٤٨.

الحقيقيّة، وهو جواب الإشكال، كما سيأتي.

**الأمر الثالث:** أنّ حلّ الإشكال في بعض الصور لمّا كان مبنيّاً على بيان القضيّة الحقيقيّة لابأس بالإشارة إليها، و إلى الفرق بينها وبين الخارجيّة إجمالاً، فنقول:

إنّ هذا التقسيم للقضايا الكُلّيّة، وأمّا الشخصيّة مثل: «زيد قائم» فخارجة عن المقسم. وفي القضايا الكلّيّة قد يكون الحكم على الأفراد الموجودة للعنوان؛ بحيث يختصّ الحكم بما وجد فقط، من غير أن يشمل ماسيوجد أو ما كان موجوداً، وذلك بأن يتقيّد مدخول أداة العموم بحيث لاينطبق إلاّ عليها، كقوله: «كلّ عالم موجود في [هذا] الآن كذا»، و «كلّ ما في هذا المعسكر كذا»، سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتيّ، أو انتزاعيّ، أو عرضيّ، فلفظ «كلّ» لاستغراق أفراد مدخوله، والعنوان المتلوّ له ـ بعد التقيُّد المذكور ـ لا ينطبق إلاّ على الأفراد المحقّقة.

وأمّا القضيّة الحقيقيّة: [فهي] مايكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود في الحال وغيره، مثل: «كلّ نار حارّة»، فلفظة «نار» تدلّ على نفس الطبيعة، وهي قابلة للصدق على كلّ فرد، لا بمعنى وضعها للأفراد، ولا بمعنى كون الطبيعة حاكية عنها، بل لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعة، وهي قابلة للصدق على الأفراد، ومتّحدة معها في الخارج، ولفظ «كلّ» دالّ على استغراق أفراد مدخوله من غير أن يدلّ على الوجود أو العدم، فـ «كلّ» وأشباهه ـ من كلّ لغة ـ لم يوضع للأفراد بقيد الوجود أوفي حاله،

ولهذا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود أو معدوم، بلا تأوّل.

وإضافة «كلّ» إلى الطبيعة تدلّ على كون الاستغراق متعلّقاً بما يتلوه، ولمّا لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقة، فلا محالة يكون الحكم على كلّ فرد منه في الماضي والحال والاستقبال؛ كلٌّ في موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن الطبيعةُ طبيعةً ولا أفرادها أفراداً حال العدم، فلا محالة يكون الحكم في ظرف صدق الطبيعة على الأفراد، فـ «كلّ نار حارّة» إخبار عن مصاديق النار دلالةً تصديقيّةً، والمعدوم ليس مصداقاً لشيء، كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجيّ من غير أن يكون الوجود قيداً، ومن غير أن يفرض للمعدوم وجوداً، أو ينزّل منزلة الوجود، ومن غير أن تكون القضيّة متضمّنة للشرط.

فإنّ تلك التكلّفاتِ ـ مع كونها خلاف الوجدان في إخباراتنا؛ ضرورة أنّ كلّ من أخبر: بـ «أنّ النار حارّة» لا يخطر بباله الأفراد المعدومة، فضلاً عن تنزيلها منزلة الوجود، أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت كانت كذلك ـ ناشئةٌ من تخيُّل أنّ للطبيعة أفراداً معدومة، وتكون الطبيعة صادقة عليها حالَ العدم، ولمّا لم يصدق عليها الحكم لابدّ من تنزيلها منزلة الموجود، أو اشتراط الوجود فيها.

وأنت خبير بأنّ ذلك كلّه في غاية السقوط؛ لأنّ العدم ليس بشيء، فلا تكون القضايا الحقيقيّة أخباراً عن الأفراد المعدومة، بل أخبار عن أفراد

الطبيعـة بلا قيد، وهي لاتصدق إلاّ على الأفـراد الموجودة في ظرف وجودها، فيكون الإخبار كذلك بحكم العقل من غير تقييد و اشتراط.

ثمّ إنّ في القـضيّـة الحقيقـيّة يكـون الحكم على الأفراد المُتـصوَّرة بالوجـه الإجـمــاليّ، وهو عنوان «كلّ فــرد»، أو «جـمـيع الأفـراد»، فـعنوان «كلّ» و «جميع» مـتعـلّق للحكم، ولمّا كان هـذا العنوان موضـوعـاً للكثرات بنحـو الإجمـال فبـإضافـته إلـى الطبيـعة يفـيد أفـرادها بنحو الإجـمال، فـالحكم في المحصـورة على أفراد الطبيـعة بنحو الإجـمال، لا على نفس الطبيـعة، ولا على الأفراد تفـصيلاً، فقولهـم: إنّ الحكـم على الطبيعة التي هي مـرآة للأفراد؛ ليس بشيء.

فـاتّضح ممّا ذكـرنا مـواقع النظر في كـلام بعض الأعـاظم[1] في القـضايا الخارجيّة والحقيقيّة، والفرق بينهما، فراجع.

**إذا عـرفت مـا تقـدّم فنقـول:** إنّ الإشكال في المقـام إن كـان من جـهـة أنّ التكليف الفعليّ لا يمكن أن يتوجّه إلى المعدوم، وهو لازم التعميم.

**فـالجـواب عنه:** أنّ مـثل قـوله: ﴿**الرِّجَـالُ قَـوَّامُـونَ عَلَى النِّسَـاءِ**﴾[2]، و ﴿**لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَـيْتِ**﴾[3]، وأنّ الصـلاة مفـروضـة على العبـاد، وأنّ الخمر حـرام، إنّما هو بنحو القضـيّة الحقيـقيّة، والجعل القانونيّ عـلى مصاديق

---

(١) فوائد الأصول ١: ١٧٠ ـ ١٧١ و ٢: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

(٢) النساء: ٣٤.

(٣) آل عمران: ٩٧.

العناوين بنحو الإجمال فيما إذا كانت القضيّة محصورة، أو على نفس العناوين في غيرها، فلا يكون المعدوم مصداقاً لها حال العدم، فلا يتوجّه إليه التكليف، و أمّا إذا صار المصداق موجوداً فيشمله الحكم.

فإذا رأى المكلّف أنّ في كتاب اللّه ـ تعالى ـ: حجّ البيت على الناس إذا استطاعوا، من غير تقييد بما يخصّصه بالموجودين في زمن الرسول، ويكون نفسه مصداقاً للمستطيع، يرى أنّه مأمور بالحجّ من غير توهُّم أنّ ذلك الحكم على هذا العنوان مستلزم لتوجّه التكليف إلى المعدوم؛ ضرورة أنّه ليس ناساً، ولا مستطيعاً، ولا غيرهما.

وإن كان الإشكال من جهة لزوم مخاطبة المعدوم؛ حيث إنّ معنى الخطاب توجيه الكلام إلى المخاطب، سواء اشتمل الكلام على «كاف» الخطاب أو أداة النداء، أو كان التوجيه إليه بالحمل الشائع من غير مايدلّ وضعاً على التخاطب.

**فالجواب عنه:** أنّ خطابات اللّه النازلة إلى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بأيّ نحوٍ كانت لم تكن متوجّهة إلى العباد، سواء كانوا حاضرين في مجلس الوحي أوفي مسجد النبيّ، أم لا؛ ضرورة أنّ الوحي إنّما نزل على شخص رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ وكلام اللّه وخطاباته لم تكن مسموعة لأحدٍ من الأمّة، بل الظاهر من الآيات والروايات أنّ الوحي إنّما كان بتوسُّط جبرئيل، فهو الحاكي لرسول اللّه، وهو ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ حاكٍ بالواسطة، فإذن يكون حال الحاضرين في زمن النبيّ ومجلس الوحي حال غيرهم من

حيث عدم توجّه خطاب لفظيّ من اللّه ـ تعالى ـ إليهم.

فالخطابات القرآنيّة كسائر الأحكام إنّما هي بطريق الوحي إلى رسول اللّه بلا واسطة أو معها، وتلك الخطابات المحكيّة باقية إلى زماننا، ونسبة الأوّلين والآخرين إليها سواء؛ من غير اختصاص بالحاضرين في مجلس الوحي؛ ضرورة أنّ اختصاصَها بهم وتعميمَها بدليل آخر لغوٌ باطل.

مضافاً إلى عدم الدليل عليه بعد كون العنوان عامّاً أو مطلقاً، وبعد كون الخطاب الكتبيّ ـ إلى كلّ من يرى الكتابة ـ متعارَفاً، كما ترى في الكتب، مثل قوله: «فاعلموا يا إخواني».

**ثمّ إنّ ما ذكرنا:** من أنّ المُقنّن لم يكن طرف المخاطبة في القوانين الإسلاميّة، بل يكون المُقنّن غير المبلّغ؛ لأنّ الأوّل هو اللّه تعالى، والثاني هو الرسول أوّلاً، وذو الوسائط ثانياً، بتوسّط الكتب وغيرها من وسائل التبليغ؛ سنّة جارية في جميع العالم؛ لأنّ المُقنّن في القوانين العرفيّة والسياسيّة إمّا شخص، أو هيئة وجماعة، ولم يتعارف أن يكون الواضع مبلّغاً، بل وسائل التبليغ هي الكتب والجرائد والآلات المستحدَثة في هذه الأزمنة، فالقانون الإسلاميّ كسائر القوانين العرفيّة، ولم يتّخذ الإسلام طِرْزاً[1] حادثاً، فقوانينه عامّة لكلّ من بلغت إليه بأيّ نحو كان من غير لزوم محذور.

**وممّا ذكرنا اتّضح:** أنّ التخلّص عن إشكال توجُّه التكليف إلى المعدوم ـ في غير الخطابات ـ يمكن أن يكون بنحو القضيّة الحقيقيّة.

---

(١) الطِّرز: الهيئة، والجيِّد من كلّ شيء.

وأمّا عن إشكال توجُّه الخطاب في قوله: ﴿يا أيُّهَا النّاسُ﴾، و ﴿يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فلا يمكن بذلك؛ لأنّ في القضيّة الحقيقيّة ـ كما عرفت ـ يكون الحكم على أفراد عنوان قابل للصدق على كلّ مصداق، وجد وسيوجد في ظرفه، وأمّا الخطاب فليس كذلك، بل لا بدّ لصحّته من أن يتوجّه إلى حاضر ملتفت، فإنّ الخطابَ نحوُ توجُّه تكوينيّ نحوَ المخاطب لغرض التفهيم، ومثله لا يمكن أن يتعلّق بعنوان أو أفراده ولو لم تكن حاضرة في مجلس التخاطب، ولهذا لابدّ لتصحيحه ـ على الفرض ـ من التشبُّث بتنزيل المعدوم منزلة الموجود، أو غير الشاعر منزلةَ الشاعر الملتفت، كالخطاب للقمر والجبل، وهذا التنزيل ليس لازم القضيّة الحقيقيّة، كما تُوهِّم.

كما أنّ الإنشائيّات ليست من القضايا الحقيقيّة؛ لأنّ الخطاب العموميّ مثل: ﴿يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لا يمكن أن يكون متوجِّهاً بنحو الخطاب الحقيقيّ إلى أفراد العنوان؛ حتّى يكون كلّ فرد مخاطباً بالخطاب اللفظيّ في ظرف وجوده؛ لأنّ أدوات النداء وُضعت لإيجاد النداء، لا لمفهومه، والمخاطبة نحو توجُّه إلى المخاطب توجّهاً جزئيّاً مشخَّصاً، فمع الالتزام بأنّ الخطابات حالَ الوحي كانت خطاباً إلهيّاً متوجِّهاً نحو المخلوق، وكان مَثَلُ رسول الله مَثَلَ شجرةِ موسى ـ عليه السلام ـ لا محيص عن الالتزام بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر، وهو يحتاج إلى الدليل بعد عدم كونه لازم القضيّة الحقيقيّة كما تقدّم، فالتخلّص ـ حينئذٍ ـ عن الإشكال هو ما تقدّم، فتبصّر.

## تتمّة: في ثمرة النزاع:

نقل المحقّق الخراسانيّ ثمرتين في النزاع:

**الأولى**: حجّيّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.

**فأجاب عنها**: بأنّها مبنيّة على اختصاص حجّيّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وهو باطل، مع أنّ غير المخاطبين ـ أيضاً ـ مقصودون به[١].

**وردّه بعض الأعاظم**: بأنّ الثمرة لاتبتني عليه، فإنّ الخطابات لو كانت مقصورة على المشافهين فلا معنى للرجوعِ إليها وحجّيّتِها في حقّ الغير، قلنا بمقالة المحقّق القمّي أولم نَقُلْ[٢].

**أقول**: لو لم نَقُلْ بمقالة المحقّق القمّي[٣] تكون الظواهر قابلة للرجوع إليها

---

(١) الكفاية ١: ٣٥٩.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٥٤٩.

(٣) قوانين الأُصول ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

المحقّق القمّي: هو الميرزا أبوالقاسم ابن المولى محمد حسن الجيلاني القمّي، أُستاذ الأعلام وكبير الفقهاء العظام، ولد في رشت سنة(١١٥١هـ) نشأ بها وقرأ مبادئ العلوم، ثم هاجر إلى «خونسار» فحضر بحث السيّد حسين الخونساري، ثمّ هاجر إلى العراق فحضر أبحاث الفحول كالوحيد البهبهاني، ثم عاد إلى إيران لنشر علوم آل البيت عليهم السلام، وأخيراً اتخذ «قم» قراراً، صنّف في الأصول القوانين المحكمة، وألّف في الفقه غنائم الأيام، وغيرهما من الكتب القيّمة. تُوفّي عام(١٢٣١هـ) ودفن في «قم» المقدّسة.

انظر معارف الرجال ١: ٤٩، طبقات أعلام الشيعة ـ الكرام البررة ـ ١: ٥٢، الكنى والألقاب ١: ١٣٧.

لتعيين تكليف المخاطبين، ثمّ التمسُّك بدليل الاشتراك لإثباته في حقّنا، بخلاف ما لو قلنا بمقالته، فظهور الثمرة موقوف على القول بها.

لكن تلك الثمرة التي في الكفاية غير ماذكرت في الفصول[١] والتقريرات[٢]، وإن فهم صاحب الفصول ـ أيضاً ـ ما فهم المحقّق الخراسانيّ، فراجع.

**الثانية:** صحّة التمسُّك بإطلاق الكتاب بناءً على التعميم لإثبات الحكم لنا، وإن لم نكن متّحدين في الصنف مع المُشافَهين ، وعدم صحّته بناءً على الاختصاص؛ لعدم الإجماع مع الاختلاف الصنفيّ.

**فأجاب عنه:** بجواز التمسُّك بالإطلاق لرفع الشكّ فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان، وإن لم يصحّ في غيره[٣].

**أقول:** الظاهر ظهور الثمرة في بعض الأحيان، كالتمسُّك بالآية لوجوب صلاة الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام ـ عليه السلام ـ ولو كان الحكم مُختصّاً بالمُخاطَبين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود؛ لتحقّق الشرط، وهو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين؛ ضرورة عدم بقائهم إلى غيبة وليّ العصر ـ عجّل اللّه فرجه ـ فلا يرد عليه ما أورد شيخنا العلاّمة[٤]، فراجع.

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) مطارح الأنظار: ٢٠٥-٢٠٦.

(٣) الكفاية ١: ٣٥٩.

(٤) درر الفوائد ١: ١٩٣ ـ ١٩٤.

## الفصل الخامس

# في تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

إذا تعقَّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيصه به، أولا؟

ولا يخلو هذا العنوان عن مسامحة؛ لما سيتّضح لك: من أنّ الضمير لا يرجع إلى بعض الأفراد في مورد، بل الحكم بحسب الجدّ يختصّ ببعضها، فعوده إلى بعضها لم يكن مفروغاً عنه.

ثمّ إنّ محطّ البحث ـ على ما صرّحوا به [1] ـ هو ما إذا كان الحكم الثابت لمدخول الضمير مُغايراً للثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان في كلام واحد، مثل قوله: «أكرم العلماء وخُدّامهم» إذا كان وجوب الإكرام في الخدّام مختصّاً بخُدّام عُدولِهم، أو في كلامين مثل قوله ـ تعالى ـ:

---

(١) مطارح الأنظار: ٢٠٧/سطر ٣٥ ـ ٣٧.

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1]، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الأوّل، أولا كالثاني.

وأمّا إذا كان الحكم واحداً، مثل قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾؛ حيث إنّ حكم التربُّص ليس لجميعهنّ، فلا نزاع.

**وليعلم**: أنّه لم يتّضح من كلامهم أنّ النزاع يختصّ بما إذا علم من الخارج أنّ الحكم غير عامّ لجميع أفراد المرجع، كالآية الشريفة، أو يختصّ بما إذا علم ذلك بقرينة عقليّة أو لفظيّة حافّة بالكلام ـ مثل قوله: «أهِنِ الفُسّاق، واقتلهم»، حيث علم المخاطب حين إلقاء الكلام إليه أنّ حكم القتل ليس لجميع أفراد الفُسّاق ـ أو يعمّهما.

ظاهر التمثيل بالآية الشريفة عدم الاختصاص بالثاني، بل لا يبعد أن يكون ذيل كلام المحقّق الخراسانيّ[2] شاهداً على التعميم لهما على تأمُّل.

وكيف كان، إن كان محطّ البحث أعمّ منهما فالتحقيق التفصيل بينهما، بأن يقال:

إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم ببعض الأفراد منفصلاً، كالآية الشريفة حيث تكون في نفسها ظاهرة في عموم الحكم لجميع أفراد العامّ، وأنّ بعولةَ جميع المُطلّقات أحقُّ بردّهنّ، لكن دلّ دليل خارجيّ بأن لارجوع في طلاق البائن، فلا إشكال في بقاء العامّ على عمومه بالنسبة إلى حكمه

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) الكفاية ١: ٣٦٣.

ـ أي التربّص ـ لكون المقام من قبيل الدوران بين تخصيصٍ لعامّ أو تخصيصين لعامّين؛ ضرورة أنّ عموم قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ صار مخصّصاً بما دلّ على اختصاص الحكم بالرجعيّات، وشُكّ في عروض التخصيص بقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ..﴾، فأصالة العموم فيه ممّا لا معارض له.

وما في كلامهم: من كون المقام من قبيل الدوران بين التخصيص والاستخدام في الضمير[1]، من غريب الأمر؛ لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرّفاً في ظهور العامّ، فقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ..﴾ مستعمل في العموم، وضمير بعولتهنّ ـ أيضاً ـ يرجع إليها من غير استخدام وتجوّز، والمخصّص الخارجيّ في المقام ليس حاله إلاّ كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة إلاّ ببعض الأفراد في الحكم الثاني؛ أي الأحقّيّة، وذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجهٍ، بل هذا أولى بعدم رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خُصّص بالنسبة إلى البقيّة.

وأمّا حديث الاستخدام والمجازيّة في الإسناد أوفي اللفظ، فليس بشيء؛ لأنّ الضمائر على ما تقدّم في باب الوضع[2]، وضعت لإيقاع الإشارة الخارجيّة، فلا بدّ لها من مرجع مُشار إليه، والرجعيّات لم تذكر في الكلام، ولم تعهد في الذهن، فلا معنى للرجوع إليها، وقد عرفت في المجاز أنّه متقوّم

---

(١) درر الفوائد ١: ١٩٤، فوائد الأصول ٢: ٥٥١ ـ ٥٥٢.

(٢) وذلك في صفحة: ٩٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

بالدعوى، وليس المقام مناسباً لدعوى كون الرجعيّات جميع المطلّقات، فما في كلام بعضهم من الدوران بين الاستخدام والتخصيص، وترجيح أحدهما على الآخر(١)، خلاف التحقيق.

كما أنّ ما في كلام المحقّق الخراسانيّ في وجه الترجيح: من أنّ بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد، لا في كيفيّة الاستعمال(٢)، أجنبيّ عن محطّ البحث؛ لأنّ الدوران على فرضه بين الظهور السياقي والتخصيص، وقد عرفت أنّه ـ أيضاً ـ باطل.

وأمّا إذا كان الكلام مقترناً ـ عقلاً أو لفظاً ـ بما يجعل الحكم خاصّاً ببعض الأفراد، فالظاهر طُرُوّ الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما حُفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحّةُ الاحتجاج بمثل: «أهِنِ الفسّاق واقتلهم» لإهانة غير الكفّار، مشكلةٌ.

---

(١) مرّ تخريجه آنفاً.

(٢) الكفاية ١: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

## الفصل السادس

# في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

**قالوا**[1]: اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف بعد إطباقهم على التخصيص بالمفهوم الموافق.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة ليست من التي يكون الإجماع فيها حجّة، فلابدّ من النظر في كلٍّ من المفهوم الموافق والمخالف، فيقع الكلام في مقامين:

## المقام الأول

## في الموافق

واختلفت التعبيرات في تفسيره، ونحن نذكر الاحتمالات، ونتكلّم فيها، فنقول:

---

(١) الفصول الغروية: ٢١٢/سطر ٢٧ ـ ٢٨، الكفاية ١: ٣٦٣، فوائد الأصول ٢: ٥٥٥.

فيه احتمالات:

**الاحتمال الأوّل:** ما يعبِّر عنه المتأخِّرون[١] بإلغاء الخصوصيّة، مثل قوله: (**رجل شكّ بين الثلاث والأربع..**)[٢]، ولا شبهة في أنّ العرف يرى أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخالة للرجوليّة فيه.

**الاحتمال الثاني:** المعنى الكنائي الذي سيق الكلام لأجله، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله: ﴿**وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾[٣]، إذا فرض كونه كناية عن حرمة إيذائهما، ولم يكن الأفّ محكوماً بحكم.

**الاحتمال الثالث:** ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكمٍ فأُتي بأخفّ المصاديق ـ مثلاً ـ للانتقال إلى سائرها، مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأفّ محكوماً بالحرمة أيضاً.

**الاحتمال الرابع:** الحكم الغير المذكور الذي يقطع العقل به بالمناط القطعيّ من الحكم المذكور، كقوله: «أكرم خُدّام العلماء»، حيث يعلم بالمناط القطعيّ وجوب إكرام العلماء.

**الاحتمال الخامس:** الحكم المستفاد من القضيّة التعليليّة، كقوله: «الخمر حرام لأنّه مُسكر».

فيمكن أن يكون المراد من الموافق بعض هذه الاحتمالات، أو جميعها،

(١) نهاية الأصول ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) ورد مضمون هذا السؤال في عدّة روايات، راجع الوسائل ٥: ٣٢٠ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) الإسراء: ٢٣.

والجامع بينهما هو الحكمُ في غير محلّ النطق، الموافقُ للحكم في محلّه - على فرضه - في الإيجاب والسلب.

ثمّ إنّ محطّ البحث لا يبعد أن يكون في تخصيص العامّ به إذا كان أخصّ مطلقاً منه، لا ما إذا كان بينهما عموم من وجه. وعمّم بعضهم[١]، وسنشير إليه[٢].

**إذا عرفت ذلك فنقول:** إن كان المراد من المفهوم ما عدا الرابع فلا إشكال في تخصيص العامّ به إذا كان المفهوم أخصّ منه مطلقاً؛ ضرورة أنّ حال هذا المفهوم حال اللفظ المُلقى إلى المتكلّم، بل تسمية بعضها مفهوماً لمجرّد الاصطلاح، وإلاّ فالعرف يفهم من مثل قوله: (**رجل شكّ بين الثلاث والأربع..**)، أو قوله: (**أصاب ثوبي دمٌ رُعاف..**)[٣] أنّ ذكر الرجل والثوب لمجرّد التمثيل، ويكون منظور السائل والمجيب حال الشكّ والدم، فيخصّص به العامّ بلا ريب، وكذا الحال في المعنى الكنائي وغيره ممّا ذكر.

ولا يبعد أن يكون محطّ كلام القدماء مثل هذه الأقسام إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً، ومنه يظهر وجه كون المسألة اتّفاقيّة؛ ضرورة عدم الخلاف في تقديم الخاصّ، وهذا من أقسامه.

وأمّا إذا كان بينهما عموم من وجه، فيعامل معاملتهما مثل المنطوقين،

(١) فوائد الأصول ١: ٥٥٦ـ ٥٥٧.

(٢) وذلك في صفحة: ٣٠٠ـ ٣٠١ من هذا الجزء.

(٣) التهذيب ١: ٨/٤٢١ باب ٢٢ في تطهير البدن والثياب..، الوسائل ٢: ٦..١/٢ باب ٧ من أبواب النجاسات.

والوجه ظاهر.

**وأمّا رابع الاحتمالات:** فقد يقال فيه بتقديم المفهوم على العامّ مطلقاً، سواء كان أخصّ مطلقاً منه، أو من وجه، إذا كان المعارض نفس المفهوم؛ لأنّ رفع اليد عن المفهوم مع عدم التصرُّف في المنطوق غير ممكن؛ للزوم التفكيك بين الملزوم واللازم فإنّ المفروض لزومه له بنحو الأولويّة، كما أنّ رفع اليد عن المنطوق مع عدم كونه معارِضاً للعموم لا وجه له، فيتعيّن التصرُّف في العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم[1].

**وفيه:** أنّه إذا فُرض لزوم تقديم العامّ على المفهوم بحسب القواعد مع قطع النظر عن محذور لزوم التفكيك، كما لو فرض كون العامّ في العموم أظهر من القضيّة في المفهوم، فيمكن تقديمه عليه، ورفع اليد عن حكم المنطوق بمقداره، وليس هذا بلا وجه؛ لأنّ وجهه لزوم تقديم العامّ على المفهوم الكاشف عن عدم الحكم للمنطوق، وإلّا يلزم التفكيك بين المتلازمين.

**وبعبارة أُخرى:** كما يمكن رفع المحذور العقليّ بتخصيص العامّ يمكن رفعه برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم، بل المعارضة و إن كانت ابتداءً بين العامّ والمفهوم، لكن لمّا كان رفع اليد عن اللازم مستلزماً لرفع اليد عن ملزومه يقع التعارض بينهما عرضاً، فتدبّر.

**وأمّا ما قيل:** من عدم إمكان كون المفهوم معارِضاً للعامّ دون منطوقه؛ لأنّا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، وأنّه سيق لأجل الدلالة عليه، ومعه كيف

---

(١) أجود التقريرات ١: ٥٠٠.

يُعقل أن يكون المنطوق غير معارِض للعامّ مع كون المفهوم معارِضاً له؟!
فالتعارض في المفهوم الموافق يقع ابتداءً بين المنطوق والعامّ، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعامّ، ولا بدّ أوّلاً من علاج التعارض بين المنطوق والعامّ، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعامّ[1].

ففيه: أنّه قد يكون وقوع التعارض بين المفهوم والعامّ ابتداءً، ويتبعه بين المنطوق والعامّ، كقوله: «أكرم جُهّالَ خُدّامِ النحويّين»، المفهومِ منه بالأولويّة وجوبُ إكرام النحويّين، وقوله: «لاتكرم الصرفيّين»، فيكون المنطوق أجنبيّاً عن العامّ، وكان التعارض ابتداءً بين العامّ والمفهوم، والنسبة بينهما عموم من وجه، فحينئذٍ لا بدّ من علاج التعارض ابتداءً بين العامّ والمفهوم، ويتبعه بين المنطوق والعامّ، فإذا فرض تقدُّم العامّ على المفهوم حسب القواعد يتبعه رفع اليد عن المنطوق لامحالة بمقداره. هذا حال هذا القسم من المنطوق والمفهوم.

وأمّا إذا كان التعارض بين المنطوق والعامّ، ويكون أخصّ منه مطلقاً، فلا محالة يقدَّم على العامّ، ويتبعه تقديم المفهوم عليه ولو كان بينهما عموم من وجه؛ لعدم جواز رفع اليد عنه بعد القطع بالتلازم، وعدم جواز تقديم العامّ على الخاصّ.

وإن كان أعمّ من وجه منه يعامل معهما معاملتهما، ومع تقديمه على العامّ بحسب القواعد أو القرائن يُقدَّم المفهوم أيضاً؛ لما عرفت.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٥٥٦.

## المقام الثاني

# في المفهوم المخالف

ويتّضح الكلام فيه بعد توضيح محلّ البحث، فنقول:

لا إشكال في أنّ الكلام بعد الفراغ عن المفهوم، وأن يكون التعارض بين عامّ ومفهوم، كما لو ورد: «أكرم كلّ عالم»، وورد: «إن جاءك زيد لا تهن فسّاق العلماء»؛ ممّا كان مفهومه أخصّ من العامّ مطلقاً، ومثل: «أكرم العلماء»، و «إن جاءك زيد أكرم الفسّاق» ممّا كان مفهومه أعمّ من وجه معه.

وأمّا ما قيل: من أنّ الكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم عند القدماء هو الكلام في باب الإطلاق والتقييد، ومثّل بقوله: (**خلق اللّه الماء طهوراً لا ينجّسه شيء**)[1]، وقوله: (**إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء**)[2] حيث دلّ الأوّل على أنّ الماء تمام الموضوع لعدم الانفعال، والثاني على أنّ للكرّيّة دخالة، فيحكم القيد على الإطلاق[3]، ويظهر ذلك من شيخنا العلاّمة[4] أيضاً؛ فهو خروج عن ظاهر البحث وعنوانه بلا دليل.

**إذا عرفت ذلك فنقول**: إنّ العامّ لمّا كان دلالته بالوضع، فإن كانت الدلالة

---

(١) التهذيب ١: ٣٧ ـ ٣٨/ ٤٠ باب ٣ في آداب الأحداث الموجبة للطهارات، الوسائل ١: ١/١١٧ باب٩ من أبواب الماء المطلق.

(٢) المعتبر ١: ٤١، الوسائل ١: ٩/١٠١ باب ١ من أبواب الماء المطلق.

(٣) نهاية الأفكار ١: ٥٤٦.

(٤) درر الفوائد ١: ١٩٦.

على المفهوم ـ أيضاً ـ بالوضع، يقع التعارض بين الظاهرين، فمع عدم الترجيح يرجع إلى أخبار العلاج، أو يحكم بالإجمال، و إن كانت بمقدّمات الحكمة يرفع اليد عن المفهوم إن كانا في كلام واحد؛ لتحكيم الظهور المنجّز على الإطلاق المعلّق على عدم البيان، ومع انفصالهما يصيران متعارضين، ولا ترجيح للظهور الوضعيّ على الإطلاقيّ في مثله.

**وما قيل**(١): من أنّ المناط في المفهوم أن يكون التقييد راجعاً إلى الحكم، لا إلى الموضوع، والقضيّة الشرطيّة ـ بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعاً إلى الحكم؛ لأنّها وُضعت لتقييد جملة بجملة ـ تكون حاكمة على مقدّمات الحكمة في العامّ، فظهورها في المفهوم يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة في العامّ، وأنّ القضيّة ذات مفهوم وإن كانت بمقدّمات الحكمة، إلاّ أنّ المقدّمات الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ، والعامّ لا يصلح أن يكون قرينة على أنّ الشرطيّة سيقت لفرض وجود الموضوع، فلابدّ فيه من دليل يدلّ عليه، هذا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً. انتهى.

**ففيه**:ـ بعد الغضّ عن أنّ العامّ لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة كما سبق الكلام فيه(٢)ـ أنّ ظاهر القضيّة وضعاً هو مجرّد إناطة الحكم بالقيد، وهو ليس مناط المفهوم، بل مناطه إثبات الانحصار، وهو بمقدّمات الحكمة كما

---

(١) فوائد الأُصول ٢: ٥٦٠ ـ ٥٦١.

(٢) وذلك في صفحة: ٢٣٢ ومابعدها من هذا الجزء.

اعترف به، فحينئذٍ لاوجه لتقديم أحد الإطلاقين على الآخر، وجريان مقدّمات الحكمة في العامّ لايلزم أن يثبت رجوع القيد إلى الموضوع؛ حتّى يقال: إنّه لا يصلح لذلك، بل يمنع عن جريانها في الشرطيّة لإثبات الانحصار.

**وقوله:** إنّ جريانها في المفهوم بمنزلة القرينة للعامّ، لا يرجع إلى محصَّل، والتحقيق ما عرفت.

# الفصل السابع

# في الاستثناء المتعقِّب لجمل متعددة

الاستثناء المتعقِّب لجمل متعدّدة هل يرجع إلى خصوص الأخيرة، أو إلى الجميع، أولا ظهور فيه وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقَّناً؟

والكلام يقع في مقامين:

## المقام الأول

## في إمكان الرجوع إلى الجميع

فربّما يستشكل فيما إذا كان الاستثناء بالحروف: بأنّها لّما وضعت للإخراج بالحمل الشائع ـ لأنّ الموضوع له في الحروف خاصّ ـ يلزم من استعمالها في الإخراجات استعمالُ اللفظ في أكثر من معنىً واحد، وهو في الحروف أشكل؛ لأنّها آلات لملاحظة الغير، فيلزم أن يكون شيء واحد فانياً

في شيئين أو أكثر. ويلزم الإشكال في المستثنى إذا كان مثل «زيد» مشتركاً بين أشخاص، ويكون في كلّ جملة شخص مسمّىً به، فإخراج كلّ منهم بلفظ واحد مستلزم للإشكال المتقدّم(١).

والجواب عنه قد مرّ في باب الاستعمال(٢)، ولقد تصدّينا لدفع الإشكالات العقليّة في الأسماء والحروف، فراجع.

هذا، مع منع لزوم استعمال الأداة في أكثر من معنىً؛ فإنّ المستثنى إذا كان كلّيّاً قابلاً للصدق على الكثيرين، فأُخرج بـ «إلاّ» وغيرها، يكون الاستثناء بإخراجٍ واحد مُخرجاً للكثيرين، فقوله: «أكرم العلماء، وأضف التجّار، إلاّ الفسّاق منهم» إخراج واحد للفسّاق قابل للانطباق على فُسّاق العلماء والتجّار، فلا يكون استعمال الأداة في أكثر من معنىً.

وكذا الحال إذا كان المستثنى مثل «زيد»، واستثني المتعدّد، فإنّ «زيداً» إمّا مُستعمل في المسمّى، فيكون الحال كالكلّيّ، وإمّا مُستعمل في الكثير، فتُخرج أداةُ الاستثناء الكثيرَ بإخراج واحد، كما قلنا في حروف النداء مع كثرة المنادى(٣)، فلا يلزم في شيء من الموارد استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنىً.

---

(١) نهاية الأفكار ٢: ٥٤١.

(٢) وذلك في صفحة: ١٨٠ ومابعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) وذلك في صفحة: ٨٤ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

## المقام الثاني
## في حاله إثباتاً

والظاهر رجــوع الاستـثـناء إلى جـمــيع الجـمل إذا ذكـر الاسـم الظاهر في الجملة الأولى، وعطف سـائر الجمل عليهـا مُشتـملاً على الضمـير الراجع إليـه، واشـتمل المـستـثنى ـ أيضـاً ـ على الضـمـيـر، كقـوله: «أكـرم العلمـاء، وسلِّمْ عليـهم، وألْبِسـهم، إلاّ الفُـسّاق منهم»؛ لأنّ الـضمـيـر ـ كـما مـرّ [(١)] ـ موضوع لنفس الإشارة إلى الغائب، كما أنّ أسـماء الإشارة موضوعة للإشارة إلى الحاضـر، فإذا اشتـمل المستثنى علـى الضميـر يكون إشارة إلى شيء، ولم يكن في الجــمل شيء صــالح للإشـارة إليــه، إلاّ الاسم الظاهر المذكـور في صدرها، وأمّا سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها؛ لعدم عود الضمير إلى الضمير.

**وبالجملة:** لمّا كـان الاسم الظاهر مرجـعاً للضـمائر التي في جـميع الجـمل، فإذا رجع ضـمير الاستـثناء إليه يخرجـه عن تحت جميع الأحكام المتـعلّقة به، كما هو المتفاهم به عرفاً أيضاً.

وكـذا لا يـبعد أن يكون الاسـتثناء من الجـميع إذا لم يشـتمل المسـتثنى على الضــمـيـر مع اشـتـمـال الجمل عـليه، كـمـا لو قـال في المثـال المتـقـدّم: «[illegible] بني فـلان». أمّـا إذا قلـنا بأنّ الضـمــيـر فـي مـثله منـويّ فلمـا ذكـرنا،

(١) وذلك في صفحة: ٩٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

وإن قلنا بعدم النيّة فلأنّ الضمائر في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها، فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء، فلا محالة يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

وأمّا إذا تكرّر الاسم الظاهر كما لو قال: «أكرم العلماء، وأضف التجّار، وألبس الفقراء، إلاّ الفُسّاق منهم» فرجوعه إلى الجميع وإلى الأخيرة مُحتمل، ولا يكون ظاهراً في واحدٍ منهما.

**وما قيل**: من أنّ الظاهر رجوعه إلى الأخيرة؛ لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام[1] لا يرجع إلى محصّل، بل المستثنى إن اشتمل على الضمير يكون الاستثناء تابعاً له في السعة والضيق، وهو مُحتمل الرجوع إلى الأخيرة وإلى الجميع من غير تأوّلٍ وتجوُّز، ومع عدم الاشتمال يَحتمِل الأمرين ـ أيضاً ـ بانطباق العنوان على الجميع أو الأخيرة. بل رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع لو لم يكن أولى، فلا أقلّ من المساواة احتمالاً.

وممّا ذكرنا يظهر حال ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسّطة على الاسم الظاهر، وما بعده على الضمير الراجع إليه مثل قوله: «أكرم العلماء، وسلِّم عليهم، وأضِفِ التجّار، وأكرمهم، إلاّ الفُسّاق منهم» من احتمال الرجوع إلى المشتمل على الاسم الظاهر في الجملة الأخيرة وما بعدها، وإلى الجميع.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٩٧.

ثمّ إنّه فيما إذا لم يظهر رجوعه إلى الأخيرة أو الجميع فالأخيرة متيقّنة؛ لأنّ الرجوع إلى غيرها خلاف قانون المحاورة، فهل يجوز التمسُّك بالعامّ في سائر الجمل التي شُكَّ في رجوعه إليها، أولا، أو يفصّل بين ما إذا قلنا باحتياج العموم إلى مقدّمات الحكمة، وعدمه؟

الظاهر عدم الجواز مُطلقاً؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على التمسُّك بأصالة الجدّ فيما إذا حُفّ الكلام بشيء صالح لتقييد مدخول أداة العموم، فلا محالة يصير الكلام مُجملاً.

**وما قيل**: من أنّ ذلك مُخلّ بغرض المتكلّم [1]، منظور فيه؛ لإمكان تعلُّق غرضه بإلقاء الكلام المجمل، وإلاّ لوجب أن لايصدر منه المجملات، وهو كما ترى.

**وقد يقال**: إنّ أصالة الإطلاق في الاستثناء والمستثنى جارية لولا حكومة أصالة العموم عليها، ومعها لامجال لقرينة الإطلاق؛ لأنّه دوريّ.

**وفيه أوّلاً**: أنّ المستثنى إن اشتمل على الضمير يتبع إطلاقه له، ولا يكون الإطلاق مشخِّصاً لمرجع الضمير؛ للزوم الدور.

**وثانياً**: أنّ العموم وإن لم يحتجْ إلى المقدّمات، لكن يتوقّف الاحتجاج به على جريان أصالة الجدّ، وفي مثل الكلام المحفوف بما ذكر جريانُها غير مُحرَز.

ومع عدم اشتماله على الضمير ـ أيضاً ـ محلّ إشكال؛ لصحّة انطباق

(١) نفس المصدر السابق.

عنوانه على الجـميع، كـان الضـمـير منويّـاً أولا، ومعـه لا تكون أصـالة الجـدّ مُحرَزة، فتدبّر.

## المقصد الخامس

# في المطلق والمقيد

# الفصل الأول

# في تعريف المطلق والمقيَّد

قد عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه، والمقيّد بخلافه[1].

ويرد عليه:

**أوّلاً**: بأنّ ظاهره أنّ الإطلاق والتقييد من صفات اللفظ، مع أنّ الظاهر أنّهما من صفات المعنى، ولو جُعلا من صفات اللفظ كانا تبعاً له؛ ضرورة أنّ نفس الطبيعة التي جُعِلت موضوعَ الحكم قد تكون مطلقة، وقد تكون مُقيّدة.

**وثانياً**: أنّ الشيوع في جنسه الذي جعل صفة المعنى: إن كان المراد منه أنّه جزء مدلول اللفظ؛ بحيث يكون الإطلاق دالاً على الشيوع، فهو فاسد جدّاً؛ لأنّ المطلق هو مالاقيد فيه بالإضافة إلى كلّ قيد لوحظ فيه، من غير دلالة على

(١) قوانين الأصول ١: ٣٢١/سطر ١٧، مطارح الأنظار: ٢١٥/سطر ٥.

الخصوصيّات الفرديّة، أو الحالات الشخصيّة، كما مرّ[(١)].

وإن كان المراد أنّه صفة المعنى، وأنّ اللفظ لا يدلّ إلاّ على نفس المعنى، وهو شائع في جنسه، فلا محالة يكون الشيوع في الجنس عبارة عن سريانه في أفراده الذاتيّة؛ حتّى يصدق بوجهٍ شيوعُه في مجانسه، وإلاّ فالجنس ـ بالمعنى المصطلح ـ ممّا لا وجه صحيح له.

**فحينئذٍ:** لا يرد عليه الإشكال المتقدّم، لكن يخرج منه إطلاق أفراد العموم، مثل قوله: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[(٢)]، وكذا الإطلاق في الأعلام الشخصيّة، مثل قوله: ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[(٣)]، وإن تكلّف بعض أهل التحقيق[(٤)] بإدراج الأشخاص فيه بما لا يخفى ما فيه، وكذا يخرج إطلاق المعاني الحرفيّة. ويرد على عكسه دخول بعض المقيَّدات فيه، كالرقبة المؤمنة، فإنّه ـ أيضاً ـ شائع في جنسه.

**والتحقيق:** أنّ المطلق في جميع الموارد لا يكون إلاّ بمعنىً واحد، كما سيأتي الكلام فيه.

**فظهر ممّا ذكرنا أُمور:**

**منها:** أنّ الإطلاق لا يختصّ بالماهيّات الكُلّيّة، بل قد يكون في

---

(١) وذلك في صفحة: ٢٣١ و٢٣٢ و٢٣٦ من هذا الجزء.

(٢) المائدة: ١.

(٣) الحج: ٢٩.

(٤) نهاية الأفكار ٢: ٥٥٩.

الأعلام الشخصيّة، فالقول بأنّ المطلق هو اللابشرط المَقْسمي أو القِسْمي[1]، ليس بشيء.

**ومنها:** أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيّان، فكلّ شيء قِيسَ إلى موضوع الحكم فإمّا قيد له، أو لا، فعلى الثاني يكون مطلقاً، وإن كان بالنسبة إلى شيء آخر مقيَّداً.

**ومنها:** أنّ بين الإطلاق والتقييد شبه العدم والملكة؛ لأنّ الإطلاق متقوِّم بعدم التقييد، وكان من شأنه ذلك، ومالا يكون من شأنه التقييد لا يكون مُطلقاً ولا مُقيّداً.

**وإنّما قلنا:** شبههما؛ لأنّ التقابُل الحقيقيّ إنّما يكون فيما إذا كان للشيء استعداد حقيقةً؛ بحيث يخرج من القوّة إلى الفعل بحصول ما يستعدّ له، فالأعمى إذا صار بصيراً خرج من القُوّة إلى الفعل، وفي باب المطلق والمقيّد ليس الأمر كذلك.

**ومنها:** أنّ الشيوع والسريان لا يستفاد من الإطلاق حتّى بعد مقدّمات الحكمة، بل معنى الإطلاق ليس إلاّ عدم دخالة القيد، وهذا غير السريان والشياع.

(١) الكفاية ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٨.

## الفصل الثاني

# في اسم الجنس والماهية وأقسامها

بناءً على ما مرّ يكون تحقيق اسمِ الجنس وعَلَمِهِ وغيرِهما، وكذا تحقيق الماهيّة اللابشرط وأقسامها، والفرق بين المَقْسمي والقِسمي، غيرَ مُحتاج إليه، بل أجنبيّاً عن مبحث الإطلاق والتقييد، لكن نذكر إجمالاً منه تبعاً للقوم، فنقول:

إنّ اسم الجنس كالإنسان، والفرس، والسواد، والبياض، وغيرها موضوع لنفس الماهيّات بلا اعتبار شيء، ومن غير دخالة قيد وجوديّ أو عدميّ أو اعتباريّ فيها، فالموضوع لها نفس الماهيّة من حيث هي، وهذه الماهيّة وإن لم تكن مجرّدة عن كافّة الوجودات قابلةً للتعقُّل والتحقُّق، لكن يمكن تصوُّرها مع الغفلة عن كافّة الوجودات واللواحق؛ لأنّ الماهيّة الملحوظة وإن كانت موجودة بالوجود اللحاظيّ، لكن لحاظ هذا اللحاظ يحتاج إلى لحاظ

آخر، ولا يمكن أن يكون ملحوظاً بهذا اللحاظ، فلا محالة يكون مغفولاً عنه، فيصير المعنى الموضوع له هو نفس الماهيّة، لا بماهي موجودة في الذهن وملحوظة، فاللفظ موضوع للماهيّة بلا لحاظ السريان واللاسريان فيها، وإن كانت بنفسها سارية في المصاديق ومتّحدة معها، لا بمعنى انطباق الماهيّة الذهنيّة على الخارج، بل بمعنى كون نفس الماهيّة متكثّرة الوجود، توجد في الخارج بعين وجود الأفراد.

والعجب من بعض أهل التدقيق؛ حيث زعم أنّ الموضوع له نفس المعنى، لا المعنى المطلق بما هو مطلق، لكن وجب لحاظه مطلقاً تسريةً للوضع إلى الأفراد[١]، كما أنّه زعم ـ في باب المطلق ـ أنّ في قوله: «أعتق رقبة»، لوحظت الرقبة مرسلة مطلقة لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلاّ أنّ ذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعة الرقبة، لا عتق أيّة رقبة[٢].

وأنت خبير بما فيه في المقامين؛ لأنّ الموضوع له إذا كان نفس المعنى لا يُعقل سرايته إلى الأفراد، ويكون لحاظ الواضع لغواً بلا أثر، إلاّ أن يجعل اللفظ بإزاء الأفراد، وكذا إذا كان موضوع الحكم نفس الطبيعة لا يمكن سرايته إلى خُصوصيّات الأفراد، لاحظَ الحاكم أفرادها أم لا.

ثمّ إنّ القوم قسّموا الماهيّة إلى لا بشرط، وبشرط شيء، وبشرط لا[٣]،

(١) نهاية الدراية ١: ٣٥٣/سطر ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) نهاية الدراية ١: ٣٥٣/سطر ٢٣ ـ ٢٥.

(٣) نهاية الدراية ١: ٣٥١ ـ ٣٥٢، فوائد الأصول ١: ٥٦٦.

وظاهر كلمات أكابر فنّ المعقول أنّ تقسيمها إليها ـ وكذا إلى الجنس والمادّة والنوع ـ بالاعتبار واللحاظ، وكذا الافتراق بينها، وأنّها إن لوحظت مجرّدة عن اللواحق تكون بشرط لا، وإن لوحظت مقترنة بشيء تكون بشرط شيء، وإن لوحظت بذاتها لا مقترنة ولا غير مقترنة تكون لا بشرط شيء، وأنّ الفرق بين اللابشرط المَقْسمي والقِسْمي بتقييد الثاني باللابشرطيّة دون الأوّل، وكذا حال الجنس وأخويه، وأنّ الفرق بينها باللحاظ، فإذا لوحظ الحيوان بشرط لا يكون مادّة، ولا بشرط يكون جنساً، وبشرط شيء يكون نوعاً[١].

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعاظم فنّ الأصول، ووقعوا في حيصَ بيصَ في أقسامِ الماهيّة، والفرقِ بين اللابشرط المَقْسمي والقِسْمي، حتّى قال بعضهم: إنّ التقسيم إنّما هو للحاظ الماهيّة، لا لنفسها[٢].

ولا يسع لنا الإذعان بأنّ أعاظم الفلاسفة[٣] قد اقترحوا هذه التقسيمات في باب الماهيّة والجنس والفصل من غير نظرٍ إلى نفس الأمر ونظام الكون، وإنّما كان نظرهم صِرفَ التلاعب بالمفاهيم، ومحضَ اعتبارات ذهنيّة من غير أن تكون حاكية عن الواقع.

ثمّ لا ينقضي تعجّبي من أنّ صِرف اعتبار شيء لا بشرط كيف يؤثّر في الواقع، ويجعل الشيء قابلاً للاتّحاد والحمل، وأخذه بشرط لا يوجب

---

(١) الأسفار ٢: ١٧ ـ ٢٢، منظومة السبزواري ـ قسم الفلسفة ـ: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) نهاية الأُصول ١: ٣٣٣، الحاشية على الكفاية ١: ٥٧٥.

(٣) الأسفار ٢: ١٧ ـ ٢٢، منظومة السبزواري ـ قسم الفلسفة ـ: ٩٠ ـ ٩١.

انقلاب الواقع عمّا هو عليه؟! ولو كانت هذه التقسيمات بصِرف الاعتبار لجاز أن يعتبرها أشخاص مختلفون، ويصير الواقع مختلفاً بحسب اعتبارهم، فتكون ماهيّة واحدة متّحدة مع شيء ولا متّحدة معه بعينه، وهو كما ترى.

والذي يُؤدّي إليه النظر الدقيق ـ وإن لم أرَ المصرّح به ـ أنّ كلّيّة التقسيمات التي في باب الماهيّة والأجناس والفصول تكون بلحاظ نفس الأمر ومرآةً إلى الواقع، والاختلاف بين المادّة والجنس والنوع واقعيّ؛ لأنّ المادّة متّحدة مع الصورة التي تبدّلت بها، والتركيب بينهما اتّحاديّ، وتكون المادّة المتّحدة بالصورة نوعاً من الأنواع، والمادّة القابلة لصورة أُخرى تكون منضمّة إلى الصورة الموجودة، والتركيب بينهما انضماميّ لا اتّحاديّ، وتكون بالنسبة إلى الصورة المتحقّقة بشرط لا؛ لعدم إمكان اتّحادها بها، وبالنسبة إلى الصورة التي تستعدّ لتبدُّلها إليها لا بشرط شيء، فالمادّة التي تبدّلت بصورة النواة نوع، وتركيبها معها اتّحاديّ، وبالنسبة إليها بشرط شيء، والمادّة المستعدّة في النواة لقبول الصورة الشجريّة تكون منضمّة إلى الصورة النواتيّة، وتركيبهما انضماميّ، وتكون لا بشرط بالنسبة إلى الصورة الشجريّة وما فوقها، وبشرط لا بالنسبة إلى تلك الصورة النواتيّة المتحقّقة. والتفصيل موكول إلى أهله ومحلّه(١).

وكذا الحال في أقسام الماهيّة، فإنّها ـ أيضاً ـ بحسب حالها في نفس الأمر، فإنّها إذا قيست إلى أيّ شيءٍ فلا يخلو إمّا أن يكون لازم الالتحاق بها

---

(١) الأسفار ٢: ١٦ ـ ٤٣.

بحسب ذاتها أو وجودها، أو ممتنع الالتحاق بها، أو ممكن الالتحاق، فالأوّل كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، وكالتحيّز بالنسبة إلى الجسم الخارجيّ، والثاني كالفرديّة بالنسبة إلى الأربعة، وكالتجرُّد بالنسبة إلى الجسم الخارجيّ، والثالث كالوجود بالنسبة إلى الماهيّة، وكالبياض بالنسبة إلى الجسم الخارجيّ.

فالماهيّة بحسب الواقع لاتخلو عن أحد الأقسام، وهو مناط صحيح في تقسيمها إلى بشرط شيء ولا بشرط وبشرط لا، من غير ورود إشكال عليه، ومن غير أن تصير الأقسام متداخلة.

وحينئذٍ يكون الفرق بين المَقْسم واللابشرط القِسْمي واضحاً؛ لأنّ المقسم نفس ذات الماهيّة، وهي أعمّ من الأقسام، واللابشرط القِسْمي مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر، ومضادٌّ لهما.

وما ذكرنا وإن خالف ظاهر كلماتهم في البابين، لكن التأمُّل الصادق في كلمات المحقّقين يرفع الاستبعاد [عنه]، مع أنّه تقسيم صحيح مُعتبر في العلوم مُوافق لنفس الأمر، بخلاف ما ذكروا، فإنّه صرف اعتبار وتلاعب، مع ما عرفت من الإشكال العقليّ فيه.

وأبعد شيء في المقام هو توهّم: كون التقسيم للحاظ الماهيّة، لانفسها، فلا أدري أنّه أيّ فائدة في تقسيم اللحاظ، ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهيّة باعتباره قابلة للحمل وعدمه.

**وممّا ذكرنا يظهر:** أنّ هذا التقسيم كما يجري في نفس الماهيّة، يجري في الماهيّة الموجودة، بل في وجودها، وقد أجراه بعض أهل الذوق في نفس

حقيقة الوجود[١].

**تتميم: في اسم الجنس وعَلَمه:**

واعلم أنّ القوم لمّا رأوا أنّ بعض أسماء الأجناس عومل معه معاملة المعرفة ـ كأسامة وثُعالة ـ فوقعوا في الإشكال:

فذهب بعضهم: إلى أنّ أمثالها معارف لفظيّة، والتعريف اللفظيّ كالتأنيث اللفظيّ متصوَّر من غير فرق بين معانيها مع أسماء الأجناس[٢].

وذهب آخر: إلى أنّ أعلام الأجناس وضعت للطبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني[٣].

**فأورد عليه المحقّق الخراسانيّ**: بلزوم التجريد عند الاستعمال، أو عدم إمكان التطبيق على الخارج، والوضع لذلك لغو[٤].

**وأجاب عنه شيخنا العلاّمة**: بأنّ اللحاظ حرفيّ لا يُوجب عدم التطبيق[٥].

وهذا غير تامّ؛ لأنّ عَلَم الجنس إذا كان متقوّماً باللحاظ وبه يفترق عن اسمه، فلا يعقل انطباقه على الخارج بما هو ملحوظ مفترق؛ لأنّ اللحاظ ـ ولو كان حرفياً ـ موطنه الذهن، وما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة. مع أنّ

---

(١) الأسفار ٢: ٣٢٧ ـ ٣٣٠.

(٢) الكفاية ١: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٣) قوانين الأصول ١: ٢٠٣/سطر ١٩ ـ ٢٠.

(٤) الكفاية ١: ٣٧٩.

(٥) درر الفوائد ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

الوضع للماهيّة الملحوظة مُستلزم للّحاظِ الاسميّ، واعتبارِ التعيُّن الذهني فيه بنحو الاستقلال، والاستعمال لابدّ وأن يكون تابعاً له.

**ويمكن أن يقال:** إنّ اسم الجنس المجرّد عن اللام والتنوين وغيرهما موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، وهي ليست معرفة ولا نكرة، وهما تلحقانها في رتبة متأخّرة عن ذاتها؛ لأنّ التعريف ـ في مقابل التنكير ـ عبارة عن التعيُّن الواقعي المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللاتعيُّن كذلك، فالماهيّة بذاتها لا تكون مُتعيّنة ولا لامتعيّنة، ولهذا تصلح لعروضهما عليها، فلو كانت متعيّنة ومعرفة بذاتها لم يمكن أن يعرضها ما يُضادُّها، وبالعكس، هذا مع أنّ لازم ذلك كونهما جزءها أو عينها، وهو كما ترى.

**فحينئذٍ نقول:** يمكن أن يُفرَّق بينهما بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة التي ليست نكرة ولا معرفة، وعَلَمَه موضوعٌ للماهيّة المتعيِّنة بالتعيُّن العارض لها متأخّراً عن ذاتها في غير حال عروض التنكير عليها، والفرق بين عَلَم الجنس واسم الجنس المعرَّف أنّ الأوّل يفيد بدالّ واحد ما يفيد الثاني بتعدُّد الدالّ.

ولا يخفى أنّ التعريف والتنكير غير متقوّمين باللحاظ حتّى يرد عليه الإشكال المتقدّم، بل مع قطع النظر عنه بعض المعاني معروف معيَّن، وبعضها منكور غير مُعيَّن، فالماهيّة بذاتها لا معروفة ولا غيرها، وبما أنّها معنىً معيّن بين سائر المعاني وطبيعة معلومة ـ في مقابل غير المعيَّن ـ معرفةٌ، فأُسامة موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها. وتنوين التنكير يفيد نكارتها، واللاتعيُّن

ملحق بها كالتعيّن.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللام وُضعت مطلقاً للتعريف، وإفادةُ العهد وغيره بدالّ آخر، فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما، وإفادةُ الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن مُعيَّناً، والتعريف هو التعيين، وهو حاصل في استغراق الأفراد لا غير.

وما ذكرنا غير بعيد عن الصواب، وإن لم يقم دليل على كون عَلَم الجنس كذلك، لكن مع هذا الاحتمال لا داعي للذهاب إلى التعريف اللفظيّ البعيد عن الأذهان.

ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ النكرة دالّة بتعدُّد الدالّ على الطبيعة اللامعيّنة؛ أي المتقيّدة بالوحدة بالمعنى الحرفيّ والحمل الشائع، من غير فرق بين مثل: «جاء رجل» ومثل: «جئني برجل» في أنّ «رجلاً» في كلّ منهما بمعنىً واحد، وأنّه قابل للصدق على الكثيرين، وأنّ إفادة البدليّة عقليّة لا لفظيّة، كلّ ذلك بحكم التبادر، والفرق بين المثالين إنّما هو بدلالة خارجيّة ودالّ آخر.

فما أفاده شيخنا العلاّمة من أنّهما جزئيّان[1]، وبعض آخر من أنّ الأوّل جزئيّ دون الثاني[2]، منظور فيه.

(١) درر الفوائد ١: ٢٠٠.

(٢) ذكره في درر الفوائد ١: ٢٠٠، ونسبه إلى ظاهر الكفاية في الحاشية على الكفاية ١: ٥٨٢، انظر الكفاية ١: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

# الفصل الثالث

# في مُقدمات الحكمة

بناءً على ما تقدّم في معنى الإطلاق لا مجال لما ذكره المحقّق الخراسانيّ: [من] أنّ مقدّمات الحكمة تُثبت الشياع والسريان(١).

**بل التحقيق:** أنّها بعد تماميّتها لا تفيد إلاّ كون الموضوع أو المتعلّق تمامهما، من غير دخالة قيد فيهما، فإذا قال: «أعتق رقبة»، وتمّت المقدّمات، يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو نفس الرقبة من غير دخالة شيء فيه، ومتعلّق الحكم هو نفس العتق كذلك، من غير كون ذلك بدلالة لفظيّة، ومن غير دلالة على الشيوع والسريان.

والعُمدة صرْف الكلام إلى مقدّمات الحكمة، والظاهر عدم الاحتياج إلى شيء في الحكم المذكور، إلاّ إحرازَ كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد.

---

(١) الكفاية ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

**فها هنا دعويان:** الأُولى: الاحتياج إلى هذه المقدّمة، والثانية: عدم الاحتياج إلى غيرها.

**أمّا الأُولى:** فقد خالف فيها شيخنا العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه ـ بدعوى أنّ ظهور الإرادة في الأصليّة ـ لا التبعيّة ـ يكفي في الحكم بالإطلاق(١). و أنت خبير بأنّ هذا ليس ظهوراً لفظيّاً مستنداً إلى الوضع، بل هو لأجل حكم العقلاء: بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تمامه لا بعضه، وهو لا يثبت ولا يحكم العقلاء به إلاّ بعد كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، وإلاّ فلو فرض كونه في مقام بيان حكم آخر، أو كان بصدد الإهمال، لم يمكن إثبات كون الإرادة ظاهرة في الأصالة، فهذه المقدّمة ممّا لا مناص منها.

**وبالجملة:** بعد كون معنى الإطلاق هو كون ما جعل الموضوع ـ مثلاً ـ تمامَ الموضوع من غير دَخالة قيدٍ في موضوعيّته للحكم، فلا يحكم العقلاء بأنّه تمام الموضوع، ولا تتمّ الحُجّة العقلائيّة، إلاّ بعد كون المتكلّم في مقام البيان، فيحتجّ العقلاء عليه: بأنّك كنت في مقام البيان، فلو كان شيء دخيلاً في موضوعيّته له كان عليك البيان، فجعلُ هذا موضوعاً يكشف عن تماميّته.

**وأمّا الدعوى الثانية:** فلأنّ المقدّمة الثانية ـ أي انتفاء ما يوجب التعيين ـ ليست من المقدّمات، بل هي محقّقةُ محلِّ البحث، فإنّه مع وجود ما يوجب التعيين سواء كان في الكلام، أو كان بسبب الانصراف لا معنى للإطلاق؛

(١) درر الفوائد ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

لأنّ محطّ البحث ـ في التمسُّك بالإطلاق ـ ما إذا جُعل شيء موضوعاً لحكم، وشُكّ في دخالة شيء آخر فيه، فيُرفع بالإطلاق، وأمّا مع ما يوجب التعيين فلا يبقى شكّ حتّى يُتمسّك به.

وأمّا انتفاء القدر المتيقّن، فعلى ما ذكرنا في معنى الإطلاق لا ريب في عدم الاحتياج إليه، بل لا معنى له؛ لأنّ القدر المتيقّن إنّما يكون في موردِ يتردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر، بأن يتردّد بين تعلُّق الحكم ببعض الأفراد أو جميعها، مع أنّ الأمر في باب الإطلاق دائر بين تعلُّق الحكم بنفس الموضوع من غير دخالة شيء آخر فيه، أو بالمقيَّد، فيدور الأمر بين كون الطبيعة تمامَ الموضوع، أو المقيّد تمامَه، فإذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخيلاً، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيَّد بما هو مقيَّد، ولا يكون ذات الموضوع محكوماً والقيد محكوماً آخر؛ حتّى يكون من قبيل الأقلّ والأكثر، وكذا لو جُعل المتقيِّد موضوعاً وشكّ في دخالة قيد آخر لا يكون من قبيلهما، فلا يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر في شيء من الموارد حتّى يعتبر انتفاء القدر المتيقَّن.

نعم، بناءً على ما ذكره ـ رحمه اللّه ـ: من أنّ الإطلاقَ عبارة عن جعل الطبيعة مرسلة ومرآة لجميع الأفراد، والمقيّدَ عبارة عن جعلها مرآة لبعضها، يُتَصوّر القدر المتيقّن(١).

لكن اعتبار انتفائه في مقدّمات الحكمة محلّ إشكال؛ لأنّ المتكلّم إذا

(١) درر الفوائد ١: ٢٠٢.

كان في مقام البيـان، وجعل الطبيعة موضوع حكمه، وتكون الطبـيعة بلا قيد مرآةً بذاتها إلى جـميع الأفراد، ولا يمكن أن تصيـر مرآةً لبعضهـا إلاّ مع القيد، فلا محـالة يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكـمه هو الطبيعة السـارية في جميع المصاديق، لا المتـقيّدة، ولهذا ترى أنّ العرف لا يعتني بالقدر المتيـقّن في مقام التخـاطب وغيره، فـلا يضرّ ذلك بالإطلاق إذا لم يصل إلى حـدّ الانصراف، قيل بمقالتنا أولا.

ثمّ لا يخفى أنّ ورود القـيد على المطلق لا يوجب عدم جواز التـمسّك به في سائر القيود المشكوك فيها؛ ضرورة أنّ العثور على قيد لا يوجب تصرّفاً في ظاهر المطلق، بل يكشف عن أنّ الموضـوع بحسب الإرادة الجدّيّة هو الطبيـعة مع القيد، ودخالة قيد آخر تحتاج إلى الدلـيل، فصِرْف جعل الطبيعة ـ في مقام بيان الحكم ـ موضوعاً يكون حجّة عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه، فقيام الحـجّة على دخـالة قـيد لا يوجب الإهـمال والإجـمال وسـقـوط المطلق عن الحـجّـيّة بالـنسبـة إلى سـائر القـيـود، ولا إشكـال في أنّ العـقـلاء بناؤهم على التمسُّك به في سائر القيود، كـما أنّ بناءهم على التمسُّك بالعامّ المخصَّص في الشكّ في التخصيص الزائد.

## تتميم: في الأصل عند الشكّ في مقام البيان:

لا شبهـة في أنّه إذا شكّ في أنّ المتكلّم هل هو في مقام بيان جـميع ما هو دخـيل في مـراده ـ بـعـد إحـراز كـونه في مـقـام بيـان الحـكم ـ أو أنّه بصـدد

الإجمال والإهمال، يكون الأصل العقلائيّ هو كونه في مقام [بيان] تمامه، وبه جرت سيرة العقلاء.

نعم، إذا شكّ في أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل لإحراز كونه في مقامه، فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضي أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال، لا كونه بصدد بيان هذا الحكم دون غيره، فلا بدّ فيه من الإحراز الوجدانيّ، أو بدليل آخر.

# الفصل الرابع

# في صور المطلق والمقيد وأحكامها

إذا ورد مطلق ومقيّد: فإمّا أن يكونا متكفّلين بالحكم التكليفي، أو الوضعي.

**وعلى التقديرين:** فإمّا أن يكونا مثبتين، أو نافيين، أو مختلفين.

**وعلى التقادير:** فإمّا أن يعلم وحدة التكليف، أو لا.

**وعلى الأوّل:** فإمّا أن يعلم وحدته من الخارج، أو من نفس الدليلين.

**وعلى التقادير:** فإمّا أن يُذكر السبب فيهما، أو في واحدٍ منهما، أو لا يُذكر.

**وعلى الأوّل:** فإمّا أن يكون السبب واحداً، أو لا.

والحكم التكليفيّ: إمّا إلزاميّ في الدليلين، أو غير إلزاميّ فيهما، أو مختلف.

**وعلى التقادير**: قد يكون الإطلاق والتقييد في الحكم ومتعلّقه وموضوعه، وقد يكونان في اثنين منها، وقد يكونان في واحدٍ، فهذه جملة الصور المتصوّرة في المقام.

**وليعلم**: أنّ محطّ البحث إنّما هو في المطلق والمقيّد المنفصلين، وأمّا القيود المتّصلة بالكلام فلا كلام فيها؛ ضرورة أنّ مثلها يمنع عن تحقّق الإطلاق، فلا يكون من باب تعارض المطلق والمقيّد وحمله عليه، فما في تقريرات بعض الأعاظم: من جعلها محلّ البحث، وقاس المتّصلين بالقرينة وذي القرينة في أنّ ظهور القرينة كما يكون حاكماً على ذي القرينة يكون ظهور القيد حاكماً على الإطلاق، ثمّ قاس المقيّد المنفصل بالمتّصل(١).

ففيه وجوه من الخلط:

**منها**: أنّ القياس مع الفارق؛ لأنّ الإطلاق لا يكون من قبيل الظهور اللفظيّ، حتّى يقع التعارض بين الظهورين ويقدّم أحدهما بالحكومة، وقد حُقّق في محلّه أنّ الحكومة متقوّمة بلسان الدليل.

**ومنها**: أنّ حكومة ظهور القرينة على ذي القرينة ممّا لا أساس لها؛ ضرورة أنّ الشكّ في ذي القرينة لا يكون ناشئاً عن الشكّ في القرينة، ففي قوله: «رأيت أسداً يرمي»، لا يكون الشكّ في المراد من «الأسد» ناشئاً عن الشكّ في المراد من «يرمي» كما ادّعى القائل، بل الشكّان متلازمان، فلا حكومة بينهما.

---

(١) فوائد الأصول ٢: ٥٧٩.

ومنها: أنّ قياس المنفصلين بالمتّصلين مع الفارق؛ لأنّ المنفصل ينعقد إطلاقه، ولا يكون وجه تقديم المقيّد هو الحكومة، بل المطلق إنّما يكون حجّة إن لم يرد من المتكلّم بيان، وبعد ورود البيان ينتهي أمد الحجّيّة ـ تأمّل ـ وإنّما يقدّم المقيّد لأظهريّة القيد في الدخالة من المطلق في الإطلاق، وهذه الأظهريّة المدّعاة هي أظهريّة فعل المتكلّم، لا الأظهريّة اللفظيّة، كما أنّ تقديم ظهور القرينة على ذي القرينة إنّما هو للأظهريّة ومناسبات المقام، لا للحكومة.

إذا عرفت ذلك فلنتعرّض لمهمّات الصور؛ ليتّضح بها حال غيرها:

**فالصورة الأولى**: ما إذا كان الحكم تكليفيّاً، ويكون المطلق نافياً والمقيّد مثبتاً، كقوله: «لاتعتق رقبةً» و «أعتق رقبة مؤمنة»؛ بناءً على أنّ قوله: «لا تعتق رقبة» من قبيل المطلق لا العموم كما هو التحقيق، ففي هذه الصورة لا إشكال في حمل المطلق على المقيّد، كان الحكم إلزاميّاً أولا؛ ضرورة تحقّق التنافي بينهما عرفاً؛ لما عرفت في النواهي أنّ الزجر إذا تعلّق بالطبيعة يرى العرف أنّ امتثاله بتركها مطلقاً، فحينئذٍ لا محيص عن الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على المقيّد مطلقاً، فإنّ وجوب عتق الرقبة المؤمنة أو استحبابه لا يجتمع مع حرمة عتق مطلقها أو كراهته.

**الصورة الثانية**: عكس الأولى، وهو تعلُّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيَّد، مثل: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة فاسقة»، فحينئذٍ تارةً نعلم أنّ النهي تحريميّ، فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد، وتارةً نعلم أنّه تنزيهيّ فالظاهر عدم

الحمل؛ لأنّ لازم التنزيهيّ الترخيص بإتيان المتعلَّق، فلا يبقى التنافي بينهما، بل يحمل النهي على المرجوحيّة الإضافيّة، أو الإرشاد إلى أرجحيّة الغير، فإذا قال: «صلّ»، وقال: «لا تُصلّ في الحمّام»، وعلم أنّ النهي تنزيهيٌّ لازمُه الترخيص في إتيانها فيه، فلا إشكال في أنّ العرف يجمع بينهما: بأنّ إتيانها فيه راجح ذاتاً وصحيح، ومرجوح بالإضافة إلى سائر الأفراد، فلاوجه للحمل.

وما أفاد شيخنا العلاّمة ـ أعلى الله مقامه ـ : من لزوم اجتماع الراجحيّة والمرجوحيّة في موردٍ واحدٍ فلابدّ من الحمل[1]، لا يمكن المساعدة عليه.

**وثالثةً**: لا نعلم شيئاً منهما، فيدور الأمر بين حمل النهي على الكراهة وحفظ الإطلاق وجعله ترخيصاً وقرينةً على هذا الحمل، وبين رفع اليد عن الإطلاق وحمله على المقيّد.

**وما يقال**: من أنّ ظهور النهي في التحريم وضعيّ مُقدّم على الظهور الإطلاقيّ[2] منظور فيه؛ لما عرفت في باب الأوامر أنّ الهيئات لم توضع إلاّ للبعث والزجر، وأنّ الإيجاب والتحريم خارجان عن الموضوع له.

هذا، ولكنّ الأظهر حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة، وإبقاء النهي على التحريم؛ لأنّ معيارَ الجمع بين الأدلّة مساعدةُ العرف، ولا إشكال في أنّ

---

(١) درر الفوائد ١: ٢٠٤.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٥٨٢.

ذهن العرف لو خُلّي وطبعه لا يتوجّه عند سماع قوله: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة فاسقة»، إلاّ إلى تقييد الإطلاق، ولا يختلج بباله الحمل على التنزيه بقرينة الإطلاق، وإنّما هو احتمال عقليّ، ولعلّ وجهه تعارف الإطلاق والتقييد في محيط التشريع، وعدم معهوديّة جعل الإطلاق قرينة على النهي، أو كون الهيئات بما أنّها حرفيّة لا يلتفت إليها الذهن، وإلى طريق الجمع بينها.

وكيف كان فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة عرفاً.

**إن قلت:** لو قلنا بكون المطلق والمقيّد داخلين في نزاع اجتماع الأمر والنهي، وقلنا بالجواز هناك، لرُفع التعارض بين المطلق والمقيّد.

**قلت:** مسألة اجتماع الأمر والنهي عقليّة غير مربوطة بالجمع بين الأدلّة؛لأنّ مناط الجمع بينها هو فهم العرف، ولا شبهة في وقوع التعارض بين المطلق والمقيّد عرفاً، وطريق الجمع عرفيّ لا عقليّ، فلا يكون أحدُ وجوهِ الجمعِ بين الأدلّة الجمعَ العقليّ، وهذا واضح جدّاً، وإن التبس على بعض الأعاظم(١).

**الصورة الثالثة:** ما كان الدليلان مثبتين إلزاميّين، كقوله: «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة»، فلا بدّ في الحمل فيها من إحراز التنافي بينهما، وهو يتوقّف على وحدة الحكم، ففي هذه الصورة إن اُحرزت وحدته فلا إشكال، وإلاّ فتارةً يُحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعة،

(١) نفس المصدر السابق.

ولم يحتمل دخالة قيد آخر في الموضوع غير القيد الذي في دليل المقيّد، وتارةً يحتمل قيد آخر.

**فعلى الأوّل**: يحمل المطلق على المقيّد؛ لإحراز الوحدة عقلاً؛ لامتناع تعلّق الإرادتين بالمطلق والمقيّد؛ لأنّ المقيّد هو نفس الطبيعة مع قيد، فاجتماع الحكمين المتماثلين فيهما مُمتنع، فيقع التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد.

**وأمّا ما قيل في وجه التنافي**: من أنّ الحكم في المقيّد إذا كان إلزاميّاً متعلّقاً بصِرف الوجود، فمفاده عدم الرضا بعتق المطلق، ومفاد دليل المطلق هو الترخيص بعتقه، فيقع التنافي بينهما.

**وبعبارة أُخرى**: إنّ مفاد دليل المقيّد دخالة القيد، ومفاد دليل المطلق عدم دخالته، فيقع التنافي[1]. ففي غاية السقوط؛ لأنّ التنافي بين الترخيص واللاترخيص، وكذا بين الدخالة وعدمها، يتوقّف على وحدة الحكم، فلا يمكن إحراز الوحدة بهما إلاّ على وجه دائر.

**وعلى الثاني**: ـ أي إذا لم يحرز عدم قيد آخر ـ فيتردّد الأمر بين حمل المطلق على المقيّد ورفع اليد عن ظهور الأمر في استقلال البعث، وبين حفظ ظهور الأمر، وكشف قيد آخر في المطلق يجعله مخالفاً للمقيّد، وقابلاً لتعلُّق حكم مستقلّ به، والظاهر حمل المطلق على المُقيّد في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ ظهور الأمر في الاستقلال ظهور ضعيف لا يُكشف به قيد آخر. نعم مع العلم

---

(١) فوائد الأصول ٢: ٥٨٤.

بتعدُّد الحكم لا محيص عن كشف قيدٍ مُقابل للمقيّد؛ لما عرفت من امتناع تعلُّقهما بالمطلق والمقيّد.

**الصورة الرابعة:** ما كان الدليلان نافيين، كقوله: «لا تشرب الخمر»، و «لا تشرب الخمر العنبيّ»، فلا إشكال في عدم الحمل، إلاّ مع قيام القرينة؛ لعدم التنافي بينهما، وعدم المفهوم للقيد. تأمّل[1].

هذه الصور هي التي لم يذكر السبب فيها.

وأمّا إذا ذكر؛ فإمّا أن يذكر فيهما وكانا مختلفين، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، و «إن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة»، فلا يحمل، ومع اتّحادهما يحمل.

[أو يذكر] في أحدهما، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة»، وقوله: «أعتق رقبة»، فالظاهر عدم الحمل، لا لما قيل: من أنّ تقييد كلٍّ من إطلاق الوجوب والواجب مُستلزم للدور؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على وحدة الحكم، ففي المثال تقييد الوجوب يتوقّف على وحدة المتعلَّق؛ إذ مع تعدّدهما لا مُوجب للتقييد، ووحدة المتعلَّق تتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ مع عدم وحدة التكليف لا تتحقّق وحدة المتعلّق؛ لأنّ أحد المتعلَّقين عتق الرقبة المطلقة، والآخر عتق الرقبة المؤمنة[2].

وذلك لأنّ وحدة الحكم وإن توقّفت على وحدة المتعلَّق، لكن وحدة

---

(١) وجهه: أنه يأتي فيها ما يأتي في الصورة المتقدّمة، فتدبَّر. [منه قدّس سرّه]

(٢) فوائد الأصول ١: ٥٨٠.

المتعلَّق لا تتوقّف على وحدته:

لا ثبوتاً؛ لأنّ لوحدة الأشياء وكثرتها واقعيّةً، تعلّق بها الحكم أولا، وفي المقام يكون المقيّد هو المطلق مع قيد، وفي مثله لا يمكن تعلّق الإرادتين والحكمين بهما.

ولا إثباتاً؛ لأنّ تعلُّق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم، فإذا تعلّق حكم بالمقيّد ـ والفرض أنّه نفس الطبيعة مع قيدٍ ـ يكشف عن كون النسبة بين الموضوعين بالإطلاق والتقييد.

بل عدم الحمل لأجل أنّ التكليف الذي لم يذكر فيه السبب حجّة على العبد في ظرف عدم تحقُّق سبب المقيّد، فإذا قال المولى: «أعتق رقبة»، لا يجوز رفع اليد والتخلُّف عنه إلى وقت فعليّة حكم قوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة»، بإيجاد سببه.

وبعبارة أخرى: إنّ العرف يحكم بأنّ عتق الرقبة مطلوب المولى حصل الظهار أولا، وبعد حصوله يكون عتق رقبة أُخرى مطلوباً له من قِبل سببيّة الظهار. هذا كلّه في الحكم التكليفيّ.

ومنه يتّضح الأمر في الوضعيّ، ففي بعض الموارد يحمل المطلق على المقيّد، كقوله: «لا تصلِّ في وَبر ما لايؤكل»، وقوله: «صلّ في وبر السباع ممّا لا يؤكل»، وكقوله: «اغسل ثوبك من البول»، وقوله: «اغسل ثوبك من البول مرّتين».

وفي بعضها لا يحمل، كقوله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، وقوله:

«لاتصلّ في وبر مـا لايؤكل لحـمـه»؛ لعـدم المنافـاة بين مـانعـيّـة مطلق أجـزاء مـا لايؤكل، ومانعـيّـة وبره، ولا مفـهـوم للقيـد حـتّى يجيء التنافي من قِـبله. وعليك بالتأمّل في سائر الموارد، واستخراج حكمها ممّا ذكر.

**والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً**

**وقد وقع الفراغ في يوم السبت الرابع والعشرين**

**من شهر شوّال الـمُكرّم (١٣٧٣)**

# الفهارس العامة

# ١ـ فهرس الآيات القرآنية

## سورة البقرة ـ ٢ ـ



## سورة آل عمران ـ ٣ ـ

## سورة النساء ـ ٤ ـ



## سورة المائدة ـ ٥ ـ



## سورة الأنعام ـ ٦ ـ



## سورة هود ـ ١١ ـ



## سورة يوسف ـ ١٢ ـ

## سورة الإسراء ـ ١٧ ـ



## سورة الحج ـ ٢٢ ـ



## سورة النور ـ ٢٤ ـ



## سورة النمل ـ ٢٧ ـ



## سورة العنكبوت ـ ٢٩ ـ

### سورة غافر - ٤٠ -



### سورة المُزمّل - ٧٣ -



### سورة القيامة - ٧٥ -



### سورة المُدثّر - ٧٦ -



### سورة الأعلى - ٨٧ -



### سورة العلق - ٩٦ -

# ٢ـ فهرس الأحاديث

# ٣ـ فهرس الأنبياء والأئمة عليهم السلام

# ٤- فهرس الأعلام

# ٥ـ فهرس الأماكن والمدن

# ٦- فهرس الفرق والطوائف

# ٧- فهرس الكلمات المشروحة

# ٨- فهرس الأشعار

# ٩ـ فهرس الكتب

# ١٠ـ فهرس مصادر التحقيق


١ـ أجود التقريرات: لآية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدّس سرّه ـ مكتبة المصطفوي ـ قم المقدَّسة.

٢ـ الاحتجاج: للشيخ أحمد بن علي الطبرسي ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت (١٤٠٣هـ).

٣ـ إحياء الداثر من القرن العاشر: للشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ جامعة طهران (١٣٦٦هـ.ش).

٤ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: للشيخ جمال الدين المقداد السيوري ـ مكتبة آية الله العظمى المرعشي قدّس سره ـ قم المقدّسة (١٤٠٥هـ).

٥ـ الاستبصار: للشيخ محمَّد بن الحسن الطوسي ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران (١٣٩٠هـ).

٦ـ الأسفار: لصدر المتألهين الشيرازي ـ مكتبة مصطفوي ـ قم المقدَّسة.

٧ـ الاعتقادات: للعلاّمة الشيخ محمَّد باقر المجلسي ـ مكتبة المجلسي ـ أصفهان (١٤٠٩هـ).

٨ـ الأعلام: لخير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت (١٩٨٦م).

٩ـ أعيان الشيعة: للسيد محسن الأمين ـ دار التعارف ـ بيروت (١٤٠٣هـ).
١٠ـ أمل الآمل: للشيخ محمَّد بن الحسن الحر العاملي ـ مكتبة الأندلس ـ بغداد (١٣٨٥هـ).
١١ـ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: للإمام الخميني (قدّس سرّه) ـ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه) ـ قم المقدّسة (١٤١٤هـ).
١٢ـ إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: لفخر المحققين محمَّد بن الحسن الحلّي ـ المطبعة العلمية ـ قم المقدَّسة (١٣٨٧هـ).
١٣ـ بدائع الأفكار: للشيخ حبيب اللّه الرشتي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدَّسة.
١٤ـ البداية والنهاية: لابن كثير الدمشقي ـ مكتبة المعارف ـ بيروت (١٤١٠هـ).
١٥ـ البرهان في تفسير القرآن: للسيد هاشم البحراني ـ مؤسسة إسماعيليان ـ قم المقدَّسة.
١٦ـ البصائر النصيرية في المنطق: لزين الدين الساوي ـ المدرسة الرضوية ـ قم المقدَّسة.
١٧ـ بُلغة المحدّثين: للشيخ سليمان الماحوزي ـ مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة (١٤١٢ هـ).
١٨ـ بهجة الآمال في شرح زبدة المقال: للشيخ ملاّ علي العلياري ـ المطبعة العلمية ـ قم المقدَّسة (١٤٠٨هـ).
١٩ـ البهجة المرضية في شرح الألفية: لجلال الدين السيوطي ـ المكتبة الإسلامية ـ طهران.
٢٠ـ تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: للسيد حسن الصدر ـ مكتبة الأعلمي ـ طهران.
٢١ـ تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٢٢ـ تشريح الأصول: للشيخ علي بن فتح اللّه النهاوندي ـ طبع سنة (١٣٢٠هـ).

٢٣ـ تعليقات على شرح فصوص الحكم: للإمام الخميني قدّس سرّه ـ مؤسسة پاسدار إسلام ـ قم المقدَّسة (١٤١٠هـ).

٢٤ـ تفسير نور الثقلين: للشيخ عبد علي بن جمعة الحويزي ـ مؤسسة إسماعيليان ـ قم المقدَّسة (١٤١٢هـ).

٢٥ـ تقريرات الشيرازي: للشيخ علي الروزدري ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدَّسة (١٤٠٩هـ).

٢٦ـ تنقيح المقال في علم الرجال: للشيخ عبد اللّه المامقاني ـ المكتبة المرتضوية ـ النجف الأشرف (١٣٥٢هـ).

٢٧ـ تهذيب الأحكام: للشيخ محمَّد بن الحسن الطوسي ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران (١٣٩٠هـ).

٢٨ـ تهذيب الأصول: للإمام الخميني قدّس سره ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدَّسة (١٤٠٥هـ).

٢٩ـ التوحيد: للشيخ محمَّد بن علي الصدوق ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدَّسة.

٣٠ـ ثواب الأعمال: للشيخ محمَّد بن علي الصدوق ـ مكتبة الصدوق ـ طهران (١٣٩١هـ).

٣١ـ جامع الرواة: للشيخ محمَّد بن علي الأردبيلي ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سرّه ـ قم المقدَّسة (١٤٠٣هـ).

٣٢ـ جامع المقاصد: للمحقق الثاني الشيخ علي الكركي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدَّسة (١٤١١هـ).

٣٣ـ جوامع الجامع: للشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي ـ مكتبة الكعبة ـ طهران

(١٤٠٤هـ).

٣٤ـ الجوامع الفقهية: لعدّة من العلماء ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سرّه ـ قم المقدّسة (١٤٠٤هـ).

٣٥ـ جواهر الكلام: للشيخ محمّد حسن النجفي ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران (١٣٦٧هـ .ش).

٣٦ـ الجوهر النضيد: للعلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي ـ مكتبة بيدار ـ قم المقدّسة (١٣٦٣هـ .ش).

٣٧ـ الحاشية على كفاية الأصول: للشيخ بهاء الدين الحجتي ـ مؤسسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة (١٤١٢هـ).

٣٨ـ حاشية المشكيني على الكفاية: للشيخ أبو الحسن المشكيني ـ المكتبة الإسلامية ـ طهران.

٣٩ـ حاشية ملاّ عبد اللّه في المنطق: للمولى عبد اللّه بن الحسين اليزدي ـ مكتبة الشريف الرضي ـ قم المقدّسة.

٤٠ـ الحدائق الناضرة: للشيخ يوسف البحراني ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدّسة (١٣٦٣هـ .ش).

٤١ـ حقائق الأُصول: للسيد محسن الحكيم قدّس سرّه ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة.

٤٢ـ حلية الأولياء: لأبي نعيم الاصبهاني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت (١٤٠٧هـ).

٤٣ـ الخصال: للشيخ محمّد بن علي الصدوق ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدّسة (١٤٠٣ هـ).

٤٤ـ دائرة المعارف: لبطرس البستاني ـ دار المعرفة ـ بيروت.

٤٥ـ دائرة معارف القرن العشرين: لمحمّد فريد وجدي ـ دار الفكر ـ بيروت.

٤٦ـ درر الفوائد: للعلاّمة الشيخ عبد الكريم الحائري ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدسة (١٤٠٨ هـ).

٤٧ـ الدرر الكامنة: لابن حجر العسقلاني ـ مطبعة دائرة المعارف ـ الهند (١٣٩٣ هـ).

٤٨ـ دعائم الإسلام: للقاضي أبي حنيفة المغربي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة.

٤٩ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة: للسيد المرتضى علم الهدى ـ جامعة طهران ـ (١٣٦٣هـ. ش).

٥٠ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة: للشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ دار الأضواء ـ بيروت (١٤٠٣هـ).

٥١ـ ذكرى الشيعة: للشهيد الأول محمّد بن مكي العاملي ـ مكتبة بصيرتي ـ قم المقدّسة.

٥٢ـ رجال الشيخ الطوسي: للشيخ محمّد بن الحسن الطوسي ـ مكتبة الشريف الرضي ـ قم المقدّسة.

٥٣ـ رجال العلاّمة: للشيخ حسن بن يوسف الحلّي ـ مكتبة الشريف الرضي ـ قم المقدّسة (١٤٠٧هـ).

٥٤ـ رجال النجاشي: للشيخ أحمد بن علي النجاشي ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدّسة (١٤٠٧هـ).

٥٥ـ الرسائل: للإمام الخميني قدّس سرّه ـ مؤسسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة (١٤١٠هـ).

٥٦ـ رسالة الاجتهاد والتقليد: للإمام الخميني قدّس سره (ضمن كتاب الرسائل).

٥٧ـ رسالة الاستصحاب: للإمام الخميني قدّس سره (ضمن كتاب الرسائل).

٥٨ـ رسالة التعادل والتراجيح: للإمام الخميني قدّس سره (ضمن كتاب الرسائل).

٥٩ـ رسالة الطلب والإرادة: للإمام الخميني قدّس سره ـ مركز إنتشارات علمي وفرهنگي (١٣٦٢هـ .ش).

٦٠ـ روض الجنان: للشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة.

٦١ـ روضات الجنات: للميرزا محمّد باقر الخونساري ـ مؤسسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة (١٣٩٠هـ).

٦٢ـ رياض العلماء: للشيخ عبد اللّه أفندي الأصفهاني ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سرّه ـ قم المقدّسة (١٤٠١هـ).

٦٣ـ رياض المسائل: للسيد علي الطباطبائي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة.

٦٤ـ زبدة الأصول: مخطوط في مكتبة المدرسة الفيضية برقم (٥١٦٢).

٦٥ـ السرائر: للشيخ ابن إدريس الحلّي ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدّسة.

٦٦ـ سلافة العصر: للسيد علي خان المدني ـ المكتبة المرتضوية ـ طهران.

٦٧ـ سنن ابن ماجة: لمحمّد بن يزيد القزويني ـ دار الفكر ـ بيروت.

٦٨ـ سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث السجستاني ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت (١٤٠٩هـ).

٦٩ـ سنن النسائي: لأحمد بن شعيب النسائي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٧٠ـ شذرات الذهب: لابي الفلاح بن عماد الحنبلي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٧١ـ شرائع الإسلام: للشيخ جعفر بن الحسن الحلّي ـ مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف (١٣٨٩هـ).

٧٢ـ شرح ابن عقيل: لعبد اللّه بن عقيل الهمداني ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٧٣ـ شرح الإشارات: للشيخ نصير الدين الطوسي ـ دفتر نشر الكتاب (١٤٠٣هـ).
٧٤ـ شرح تجريد العقائد: لعلي بن محمّد القوشجي ـ مكتبة بيدار ـ قم المقدّسة.
٧٥ـ شرح شذور الذهب: لأبي هشام الأنصاري ـ دار الهجرة ـ قم المقدّسة (١٤١٠هـ).
٧٦ـ شرح الشمسية: لمحمود بن محمّد الرازي ـ المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.
٧٧ـ شرح العضدي على مختصر الأصول: ـ مطبعة العالم ـ اسلامبول (١٣٠٧ هـ).
٧٨ـ شرح الكافية: لمحمّد بن الحسن الاسترآبادي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت (١٣٩٩هـ).
٧٩ـ شرح مختصر المعاني: للتفتازاني ـ نشر وفا ـ طهران.
٨٠ـ شرح المطالع: لمحمود بن محمّد الرازي ـ مكتبة الكتبي ـ قم المقدّسة.
٨١ـ شرح المنظومة: للشيخ هادي السبزواري ـ نشر ناب ـ طهران (١٤١٣هـ).
٨٢ـ شروح التلخيص: لعدّة من العلماء ـ أدب الحوزة ـ قم المقدّسة.
٨٣ـ الشفاء: للشيخ ابن سينا الحسين بن عبد اللّه ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سره ـ قم المقدّسة (١٤٠٥هـ).
٨٤ـ شهداء الفضيلة: للعلاّمة الكبير الشيخ عبد الحسين الأميني ـ دار الشهاب ـ قم المقدّسة.
٨٥ـ شوارق الإلهام: للشيخ عبد الرزاق اللاهيجي ـ مكتبة مهدوي ـ أصفهان.
٨٦ـ الشواهد الربوبية: لصدر المتألهين الشيرازي ـ جامعة مشهد (١٣٦٠هـ. ش).
٨٧ـ صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج ـ مؤسسة عز الدين ـ بيروت (١٤٠٧هـ).
٨٨ـ طبقات أعلام الشيعة: للشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ دار المرتضى ـ مشهد المقدّس

(١٤٠٤هـ).

٨٩ـ عدّة الأُصول: لشيخ الطائفة محمَّد بن الحسن الطوسي ـ الطبعة الحجرية ـ إيران.

٩٠ـ علل الشرائع: للشيخ محمَّد بن علي الصدوق ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٩١ـ عوالي اللئالي: للشيخ محمَّد بن علي الإحسائي ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سره ـ قم المقدَّسة (١٤٠٣هـ).

٩٢ـ الغُنية ـ ضمن الجوامع الفقهية ـ: للسيد أبي المكارم ابن زهرة ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سره ـ قم المقدَّسة (١٤٠٤هـ).

٩٣ـ فرائد الأُصول: للشيخ مرتضى الأنصاري ـ مكتبة مصطفوي ـ قم المقدَّسة (١٣٧٤هـ. ش).

٩٤ـ الفصول الغروية: للشيخ محمَّد حسين الأصفهاني ـ دار إحياء العلوم الإسلامية ـ قم المقدَّسة (١٤٠٤هـ).

٩٥ـ فوائد الأُصول: للشيخ محمَّد علي الكاظمي ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدَّسة (١٤٠٤هـ).

٩٦ـ الفوائد الرضوية: للشيخ عباس القمي ـ طبعة إيران.

٩٧ـ الفوائد الضيائية: لملاّ جامي ـ مركز نشر الكتاب ـ طهران (١٣٧٩هـ .ش).

٩٨ـ فوات الوفيات: لمحمَّد بن شاكر الكتبي ـ دار الثقافة ـ بيروت.

٩٩ـ قاموس الرجال: للشيخ محمَّد تقي التستري ـ مركز نشر الكتاب ـ طهران (١٣٧٩هـ .ش).

١٠٠ـ قواعد الأحكام: للعلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي ـ مكتبة الشريف الرضي ـ قم

المقدّسة (١٤٠٥هـ).

١٠١ـ قوانين الأصول: للمحقق أبو القاسم القمّي ـ المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.

١٠٢ـ الكافي: للشيخ محمَّد بن يعقوب الكليني ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران (١٣٩١هـ).

١٠٣ـ كامل الزيارات: للشيخ جعفر بن قولويه ـ المطبعة المرتضوية ـ النجف الأشرف (١٣٥٦هـ).

١٠٤ـ كتاب الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصاري ـ انتشارات الرسول المصطفى ـ قم المقدّسة.

١٠٥ـ كتاب الصلاة: للعلاّمة الشيخ عبد الكريم الحائري ـ دفتر تبليغات إسلامي ـ قم المقدّسة (١٣٦٢هـ.ش).

١٠٦ـ الكرام البررة: للشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ دار المرتضى ـ مشهد (١٤٠٤هـ).

١٠٧ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: للعلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي ـ مكتبة المصطفوي ـ قم المقدّسة.

١٠٨ـ كفاية الأحكام: للشيخ محمَّد باقر السبزواري ـ مركز نشر مهدوي ـ أصفهان.

١٠٩ـ كفاية الأصول: للشيخ محمَّد كاظم الخراساني ـ المكتبة الإسلامية ـ طهران.

١١٠ـ كمال الدين وتمام النعمة: للشيخ محمَّد بن علي الصدوق ـ مكتبة الصدوق ـ طهران (١٣٩٠هـ).

١١١ـ الكنى والألقاب: للشيخ عباس القمّي ـ مكتبة بيدار ـ قم المقدّسة.

١١٢ـ كنز العمّال: للمتقي بن حسام الهندي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت (١٤٠٩هـ).

١١٣ـ لؤلؤة البحرين: للشيخ أبي الفتح محمَّد الكراجكي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم

المقدّسة.
١١٤ـ لسان العرب: لابي الفضل محمّد بن منظور ـ أدب اُلحوزة ـ قم المقدّسة (١٤٠٥هـ).
١١٥ـ اللوامع الإلهية: للشيخ المقداد السيوري الحلّي ـ مطبعة شفق ـ تبريز (١٣٩٧هـ).
١١٦ـ مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: للعلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي ـ مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم المقدّسة (١٤٠٤هـ).
١١٧ـ مجمع البحرين: للمحدّث الشيخ فخر الدين الطريحي ـ مكتبة الهلال ـ (١٩٨٥م).
١١٨ـ مجمع البيان: للشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي ـ دار المعرفة ـ بيروت.
١١٩ـ مجمع الفائدة والبرهان: للمولى أحمد الأردبيلي ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدّسة (١٤١٠هـ).
١٢٠ـ مُحاضرات في أُصول الفقه: للشيخ محمَّد إسحاق الفياض ـ دار الهادي ـ قم المقدّسة (١٤١٠هـ).
١٢١ـ محجّة العلماء: للشيخ محمَّد هادي الطهراني ـ طبع حجري ـ طهران.
١٢٢ـ مُختلف الشيعة: للعلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي ـ مكتبة نينوى الحديثة ـ طهران.
١٢٣ـ مدارك الأحكام: للسيد محمَّد بن علي العاملي ـ الطبعة الحجرية ـ إيران.
١٢٤ـ مسالك الإفهام: للشهيد الثاني الشيخ زين الدين العاملي ـ دار الهدى ـ قم المقدّسة.
١٢٥ـ مستدرك الوسائل: للمحدّث الشيخ حسين النوري ـ المكتبة الإسلامية ـ طهران.
١٢٦ـ مسند أحمد: لأحمد بن حنبل الشيباني ـ دار الفكر ـ بيروت.
١٢٧ـ مشارق الشموس: للمحقق حسين بن محمَّد الخونساري ـ مؤسسة آل البيت ـ قم

المقدّسة.

١٢٨ـ مصباح الفقيه: للعلاّمة آقا رضا الهمداني ـ مكتبة الداوري ـ قم المقدّسة.

١٢٩ـ مطارح الأنظار: للعلاّمة أبو القاسم كلانتري ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة.

١٣٠ـ المُطوّل: للتفتازاني ـ مكتبة الداوري ـ قم المقدّسة.

١٣١ـ معارف الرجال: للشيخ محمّد حرز الدين النجفي ـ مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي قدّس سرّه ـ قم المقدّسة(١٤٠٥هـ).

١٣٢ـ معالم الدين: للشيخ حسن بن زين الدين العاملي ـ مكتبة الشريف الرضي ـ قم المقدّسة.

١٣٣ـ المُعتبر في شرح المختصر: للمحقق الشيخ جعفر بن الحسن الحلّي ـ مؤسسة سيد الشهداء ـ قم المقدّسة(١٣٦٤هـ .ش).

١٣٤ـ مُعجم رجال الحديث: لآية اللّه العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدّس سرّه ـ دار الزهراء ـ بيروت (١٤٠٣هـ).

١٣٥ـ مُعجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس ـ مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم المقدّسة (١٤٠٤هـ).

١٣٦ـ مفاتيح الأصول: للعلاّمة السيد محمّد الطباطبائي ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة.

١٣٧ـ مفتاح العلوم: للشيخ يوسف السكاكي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٣٨ـ مقالات الأصول: للشيخ آقا ضياء الدين العراقي ـ مكتبة الكتبي النجفي ـ قم المقدّسة.

١٣٩ـ مقدمة المكاسب: للسيد محمّد كلانتر ـ مؤسسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة (١٤١٠هـ).

١٤٠ـ الملل والنحل: لمحمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ دار المعرفة ـ بيروت (١٣٩٥هـ).

١٤١ـ من لا يحضره الفقيه: للشيخ محمَّد بن علي الصدوق ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران (١٣٩٠هـ).

١٤٢ـ منتهى الأصول: للسيد حسن البجنوردي ـ دار الكتب الإسلامية ـ النجف الأشرف (١٣٧٩هـ).

١٤٣ـ المنخول: للغزالي ـ دار الفكر ـ بيروت.

١٤٤ـ منظومة السبزواري: لملا هادي السبزواري ـ نشر ناب ـ طهران (١٤١٣هـ).

١٤٥ـ موسوعة الفلسفة: لعبد الرحمن بدوي ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت (١٩٨٤م).

١٤٦ـ نفح الطيب: لأحمد بن محمَّد التلمساني ـ دار الفكر ـ بيروت (١٤٠٦هـ).

١٤٧ـ نقباء البشر: للشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ دار المرتضى ـ مشهد (١٤٠٤هـ).

١٤٨ـ نقد الرجال: للسيد مصطفى التفريشي ـ مكتبة الرسول المصطفى ـ قم المقدّسة.

١٤٩ـ نهاية الأصول: للشيخ حسين علي المنتظري ـ مطبعة الحكمة ـ قم المقدّسة (١٣٧٥ هـ).

١٥٠ـ نهاية الأفكار: للشيخ محمَّد تقي البروجردي ـ مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم المقدّسة(١٤٠٥هـ).

١٥١ـ نهاية الدراية: للشيخ محمَّد حسين الأصفهاني ـ مكتبة مهدوي ـ أصفهان.

١٥٢ـ نوابغ الرواة: للشيخ آقا بزرگ الطهراني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت (١٣٩٠هـ).

١٥٣ـ هداية المسترشدين: للشيخ محمَّد تقي الأصفهاني ـ مؤسسة آل البيت ـ قم

المقدّسة.

١٥٤ـ هدية الأحباب: للشيخ عباس القمّي ـ مؤسسة أمير كبير ـ طهران (١٣٦٣هـ. ش).

١٥٥ـ الوافي بالوفيات: لصلاح الدين الصفدي ـ دار فرانز شتايز ـ فيسبادن (١٣٨١هـ).

١٥٦ـ وسائل الشيعة: للشيخ محمَّد بن الحسن الحر العاملي ـ المكتبة الإسلامية ـ طهران (١٤٠٣هـ).

١٥٧ـ وفيات الأعيان: لأحمد بن محمَّد بن خلكان ـ مكتبة الشريف الرضي ـ قم المقدّسة (١٣٦٤هـ.ش).

١٥٨ـ وقاية الأذهان: للشيخ أبي المجد محمَّد رضا الأصفهاني ـ مؤسسة آل البيت ـ قم المقدّسة (١٤١٣هـ).

# ١١- فهرس الموضوعات

## المقصد الثاني
## في النواهي

## المقصد الثالث

## في المفاهيم

## المقصد الرابع
## في العام والخاص

## المقصد الخامس
## في المطلق والمقيَّد



## الفهارس العامة